Obras completas de Platón

Platón
Obras Completas

Traducción, prólogo, notas y Clave hermenéutica de Juan David García Bacca • Tomo XII • Diálogos Dudosos y Apócrifos • Coedición de la Presidencia de la República de Venezuela, la Facultad de Humanidades y Educación y la Dirección de Bibliotecas, Información, Documentación y Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela • Caracas, 1982.

Versión directa del texto griego de la Edición "Guillaume Budé", Société d'Édition "Les Belles Lettres", Porís

ADVERTENCIA

Las siglas Cl. 1, 2, 3; II. 1, 2; III. 1, 2, etc., remiten a la Clave hermenéutica.

Depósito Legal Cf 80 — 1401

RECONOCIMIENTO

El Traductor y Autor agradece al colega universitario, doctor Blas Bruni Celli, su colaboración filosófica y técnica en la revisión de los diálogos "Dudosos" y "Apócrifos", que configuran ese tomo.

Y reconoce una deuda especial al licenciado Benjamín Sánchez M. como revisor general de las obras completas en sus aspectos filosófico y técnico.

J. D. G. B.

DIALOGOS DUDOSOS

Lugar y tiempo del (fingido) diálogo hablado. Atenas. Hacia 430 a. C.

Personas:

ALCIBÍADES. Ateniense. Noble. De unos 18 años.

SÓCRATES. Ateniense. Filosofante dialéctico. De unos 40 años.

Lugar y tiempo del diálogo redactado para publicación. Atenas. Por un miembro de la Academia.

Imitación de *Alcibíades I*.

ALCIBIADES SEGUNDO

ΑΛΚΙΒΙΑΔΗΣ ΔΕΥΤΕΡΟΣ

[ἢ περὶ προσευχῆς, μαιευτικός.]

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΑΛΚΙΒΙΑΔΗΣ

ΣΩ. Ὦ Ἀλκιβιάδη, ἆρά γε πρὸς τὸν θεὸν προσευξόμενος πορεύῃ; 138 a

ΑΛ. Πάνυ μὲν οὖν, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Φαίνῃ γέ τοι ἐσκυθρωπακέναι τε καὶ εἰς γῆν βλέπειν, ὥς τι συννοούμενος.

ΑΛ. Καὶ τί ἄν τις συννοοῖτο, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. Τὴν μεγίστην, ὦ Ἀλκιβιάδη, σύννοιαν, ὥς γ' ἐμοὶ δοκεῖ. Ἐπεὶ φέρε πρὸς Διός, οὐκ οἴει τοὺς θεούς, ἃ b τυγχάνομεν εὐχόμενοι καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, ἐνίοτε τούτων τὰ μὲν διδόναι, τὰ δ' οὔ, καὶ ἔστιν οἷς μὲν αὐτῶν, ἔστι δ' οἷς οὔ;

ΑΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Οὐκοῦν δοκεῖ σοι πολλῆς προμηθείας γε προσδεῖσθαι, ὅπως μὴ λήσει τις αὑτὸν εὐχόμενος μεγάλα κακά, δοκῶν δ' ἀγαθά, οἱ δὲ θεοὶ τύχωσιν ἐν ταύτῃ ὄντες τῇ ἕξει, ἐν ᾗ διδόασιν αὐτοὶ ἅ τις εὐχόμενος τυγχάνει; ὥσπερ τὸν Οἰδίπουν αὐτίκα φασὶν εὔξασθαι χαλκῷ c διελέσθαι τὰ πατρῷα τοὺς ὑεῖς· ἐξὸν αὐτῷ τῶν παρόντων

138 a 1 προσευξόμενος πορεύῃ T et (πορεύει) B² : προσευχόμενος πορεύῃ Y πορευόμενος προσεύξει B || 4 φαίνῃ : -νει B || 6 τις : τι B || b 7 λήσει τις Bekker : λήσεται codd. || c 2 τοὺς υἱεῖς τὰ πατρῷα TY.

ALCIBIADES SEGUNDO

SÓCRATES, ALCIBÍADES

138a SÓCRATES. ¡Alcibíades!, ¿que te diriges a orar a dios?

ALCIBÍADES. Pues así es, Sócrates.

SÓCRATES. Pareces sombrío, y miras a tierra cual si estuvieras pensativo.

ALCIBÍADES. ¿Pensativo?, ¿quién y sobre qué?, Sócrates.

SÓCRATES. Pensativo sobre lo máximo, Alcibíades, —así
b me lo parece. Porque, ¡tente!, ¡por Júpiter!; ¿no crees que
los dioses de cuantas cosas les pedimos en privado o en
público, nos dan a veces algunas; mas no, otras; que a algunos
sí; que a otros, no?

ALCIBÍADES. Enteramente así.

SÓCRATES. ¿Pues no te parece que hace falta mucha
y prudente previsión para que no pase el pedir uno para sí
grandes males, creyendo pedir bienes? Pero, ¿qué si por Suerte
los dioses están dispuestos a dar lo que se les pidiere? Cual,
c se cuenta, que Edipo pidió sin más que los hijos decidieran a
golpes de espada lo de herencia paterna; y pudiendo buenamente pedir le librase de los males presentes, atrajo, además
de los presentes otros por maldición, realizados los cuales y,
tras ellos, otros muchos y terribles. ¿Qué falta hace referirlos
uno por uno?

ALCIBÍADES. Pero, Sócrates, estás hablando de hombre loco. ¿Que te parece haber quien, sano, se atreva a pedir tales cosas?

SÓCRATES. ¿Que te parece, pues, ser la locura lo contrario a la sensatez?

ALCIBÍADES. Enteramente.

d SÓCRATES. ¿Que te parece haber hombres insensatos y sensatos?

ALCIBÍADES. Por cierto, los hay.

SÓCRATES. ¡Tente!, y consideremos quiénes son tales. Convenimos en que hay insensatos y sensatos, —y otros, locos.

ALCIBÍADES. Convenido, pues.

SÓCRATES. ¿Hay, además, algunos sanos?

ALCIBÍADES. Los hay.

SÓCRATES. ¿Y también, otros, enfermos?

139a ALCIBÍADES. Enteramente.

SÓCRATES. ¿No, pues, los mismos?

ALCIBÍADES. Pues no.

SÓCRATES. ¿No hay, pues, además otros a quienes nada de eso pasa?

ALCIBÍADES. No, por cierto.

SÓCRATES. Así que, de Necesidad, el hombre o está enfermo o no lo está.

ALCIBÍADES. Me lo parece.

SÓCRATES. Pero, ¿qué?: respecto de sensatez e insensatez, ¿tienes la misma convicción?

ALCIBÍADES. ¿En qué sentido lo dices?

SÓCRATES. En el de si te parece que es Necesario ser sensato o insensato; o si hay, entre medio, un tercer estado
b que no haga al hombre ni sensato ni insensato.

ALCIBÍADES. No, por cierto.

SÓCRATES. ¿De Necesidad, pues, ha de pasar una de las dos cosas.

ALCIBÍADES. Me lo parece.

SÓCRATES. Pues bien: ¿recuerdas haber admitido que locura es lo contrario de sensatez?

ALCIBÍADES. Por mí, que sí.

SÓCRATES. ¿Pues, y que no hay, en medio, un tercer estado que haga al hombre no ser ni sensato ni insensato?

ALCIBÍADES. Convine en ello.

SÓCRATES. ¿Habría cómo para una cosa haya dos contrarios?

ALCIBÍADES. No hay cómo.

c SÓCRATES. Luego insensatez y locura son lo mismo.

ALCIBÍADES. Tal parece.

SÓCRATES. Afirmando, pues, Alcibíades, que todos los insensatos están locos, ¿hablaríamos correctamente?, —tanto respecto de algunos de tus coetáneos, en caso de que estén siendo insensatos, que lo están, como respecto de los ya mayores. Porque bien, ¡por Júpiter!, ¿no crees que en la Ciudad son, ciertamente, pocos los sensatos; mas insensatos, la mayoría: esos que tú mismo llamas "locos"?

ALCIBÍADES. Por mí, así es.

d SÓCRATES. ¿Crees, pues, que gozaríamos tratándonos de conciudadanos con tantos locos; y que pateados, apaleados —y cuanto suelen hacer los locos— habríamos hace tiempo, pagado el merecido? Pero, mira, feliz de ti, si no son así las cosas.

ALCIBÍADES. ¿Cómo no van a ser así?, Sócrates. En peligro está que no lo sean cual creía.

SÓCRATES. Ni a mí me lo parece. Pero mirémoslo de estotra manera.

ALCIBÍADES. ¿A cuál te refieres?

SÓCRATES. Te lo diré ya. ¿Suponemos, o no, que hay enfermos?

e ALCIBÍADES. Pues sí, por cierto.

SÓCRATES. ¿Te parece, pues, necesario el que haya quien esté enfermo de podagra o de fiebre o de oftalmía? ¿O no te parece que, aun no padeciendo de nada de eso, esté enfermo de otra enfermedad?; que, por cierto, las hay y muchas, —y no solamente esas.

ALCIBÍADES. Me lo parece.

SÓCRATES. ¿Toda oftalmía te parece ser enfermedad?

ALCIBÍADES. Sí.

SÓCRATES. ¿Y también, que toda enfermedad es oftalmía?

ALCIBÍADES. No, ciertamente. No doy realmente con la manera de decirlo.

140a SÓCRATES. Pero si me prestas atención —"somos dos" a pensarlo— por Suerte lo encontraremos .

ALCIBÍADES. Pues te la presto, Sócrates, en la medida de mis fuerzas.

SÓCRATES. ¿No convinimos, pues, en que toda oftalmía es enfermedad, aunque no toda enfermedad sea oftalmía?

ALCIBÍADES. Quedó convenido.

SÓCRATES. Y me parece habernos convenido correctamente. Porque todos los afiebrados están enfermos, mas no todos los enfermos tienen fiebre, podagra u oftalmía, —tal creo. Pero todo esto es, por cierto, enfermedad; mas, al decir
b de los que llamamos "médicos", se diferencian por los efectos. Que todas ellas no son semejantes ni obran de semejante manera, sino cada una según su propia fuerza. Todas son, por cierto, enfermedades. Parecidamente, ¿admitimos que hay artesanos, o no?

ALCIBÍADES. Absolutamente.

SÓCRATES. No lo son, pues, los zapateros, carpinteros, escultores y muchísimos otros, —¿a qué nombrarlos uno por uno? Aunque tiene cada uno una parte, la escogida, de la artesanía, son todos ellos artesanos, —no, por cierto, carpinte-
c ros ni zapateros ni escultores, todos cuantos son artesanos.

ALCIBÍADES. No por cierto.

SÓCRATES. Así es como los hombres se han repartido hasta la insensatez. A los que tienen la parte mayor, llamemos "locos"; a los que, algo menos, "bobos" y "estúpidos". Pero si queremos denominarlos con nombres biensonantes, unos son "exaltados"; otros, "simplones"; otros, "inocentes", "inexpertos", "atontados". Mas, rebuscando, hallarías muchos otros
d nombres. Todo ello es "insensatez"; mas diferente, al modo que nos lo pareció ser una arte de otra arte, y una enfermedad de otra. ¿O cómo te parece?

ALCIBÍADES. A mí, así.

SÓCRATES. Revirtamos una vez más a aquello de considerar cual al comienzo del razonamiento, quiénes son insensatos; y quiénes, sensatos. Pues convinimos en que hay algunos. ¿No es así?

ALCIBÍADES. Sí; se convino en ello.

e SÓCRATES. Pues bien: ¿admites que son sensatos quienes saben qué se ha de hacer y decir?

ALCIBÍADES. Por cierto que sí.

SÓCRATES. ¿Y quiénes son insensatos? ¿No lo son quienes nada de eso sepan?

ALCIBÍADES. Esos mismos.

SÓCRATES. Ahora bien: quienes no saben nada de eso, ¿no caen en cuenta de que están hablando y haciendo lo que no se debe?

ALCIBÍADES. Parece.

SÓCRATES. Por cierto, Alcibíades, que uno de estos hom-
141a bres decía yo ser precisamente Edipo. Más aún: entre los actua-
les hallarás muchos, que no posesos por ira, cual él, no creen
pedir para sí males, sino bienes. El no pedía males, —ni por
pienso. Pero otros hay a quienes pasa lo contrario. Porque si,
como creo, se te apareciera primero el dios a quien te diriges,
y te preguntara antes de que le pidieras nada: "¿te bastaría
con llegar a ser tirano de la Ciudad de Atenas?". Mas, si te
b pareciera eso fruslería y nada de grande, añadiese: "y, ¿de todos
los griegos?". Pero, y si viendo que aun esto te parece poco,
a no serlo de toda Europa, te lo prometiera tan sólo si quieres
que hoy mismo sepan todos que Alcibíades, hijo de Clinias,
es tirano, creo que tú mismo partirías rebosante de gozo, por
señor de los máximos bienes.

ALCIBÍADES. Creo, Sócrates, que lo mismo cualquiera otro, —si le cayera lo mismo.

c SÓCRATES. Pero, seguramente, a costa de tu vida no querrías hacer tuya la tierra y ser tirano de todos los griegos y bárbaros.

ALCIBÍADES. No lo creo. Pues, ¿cómo, si no voy a gozar de nada de eso?

SÓCRATES. Pero, ¿y si fueras a gozarlo de mala y perjudicial manera?

ALCIBÍADES. Tampoco.

SÓCRATES. Ves, pues, que no es seguro ni aceptable sin
más lo que a uno se le dé ni que se le dé lo que pide, —si
ello va a resultar en su perjuicio o en perder la vida. ¡De
cuántos —muchos— podríamos contar que habiendo apetecido
d la tiranía, y aun esforzándose en conseguirla, cual si con ella
obtuvieran algo bueno, lo que de ella sacaron fue perder, por

ΣΩ. Ὁρᾷς οὖν ὡς οὐκ ἀσφαλὲς οὔτε τὰ διδόμενα εἰκῇ
δέχεσθαί τε οὔτε αὐτὸν εὔχεσθαι γενέσθαι, εἴ γέ τις
βλάπτεσθαι μέλλοι διὰ ταῦτα ἢ τὸ παράπαν τοῦ βίου
ἀπαλλαγῆναι. Πολλοὺς δ' ἂν ἔχοιμεν εἰπεῖν, ὅσοι τυραν- d
νίδος ἐπιθυμήσαντες ἤδη καὶ σπουδάσαντες τοῦτ' αὐτοῖς
παραγενέσθαι, ὡς ἀγαθόν τι πράξοντες, διὰ τὴν τυραννίδα
ἐπιβουλευθέντες τὸν βίον ἀφῃρέθησαν. Οἶμαι δέ σε οὐκ
ἀνήκοον εἶναι ἔνιά γε χθιζά τε καὶ πρωϊζὰ γεγενη-
μένα, ὅτε Ἀρχέλαον τὸν Μακεδόνων τύραννον τὰ παιδικά,
ἐρασθέντα τῆς τυραννίδος οὐθὲν ἧττον ἤπερ ἐκεῖνος τῶν
παιδικῶν, ἀπέκτεινε τὸν ἐραστὴν ὡς τύραννός τε καὶ
εὐδαίμων ἀνὴρ ἐσόμενος· κατασχὼν δὲ τρεῖς ἢ τέτταρας e
ἡμέρας τὴν τυραννίδα πάλιν αὐτὸς ἐπιβουλευθεὶς ὑφ'
ἑτέρων τινῶν ἐτελεύτησεν. Ὁρᾷς δὴ καὶ τῶν ἡμετέρων
πολιτῶν — ταῦτα γὰρ οὐκ ἄλλων ἀκηκόαμεν, ἀλλ' αὐτοὶ
παρόντες οἴδαμεν — ὅσοι στρατηγίας ἐπιθυμήσαντες ἤδη 142a
καὶ τυχόντες αὐτῆς οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν φυγάδες τῆσδε τῆς
πόλεώς εἰσιν, οἱ δὲ τὸν βίον ἐτελεύτησαν· οἱ δὲ ἄριστα
δοκοῦντες αὐτῶν πράττειν, διὰ πολλῶν κινδύνων ἐλθόντες
καὶ φόβων οὐ μόνον ἐν ταύτῃ τῇ στρατηγίᾳ, ἀλλ' ἐπεὶ εἰς
τὴν ἑαυτῶν κατῆλθον, ὑπὸ τῶν συκοφαντῶν πολιορκούμενοι
πολιορκίαν οὐδὲν ἐλάττω τῆς ὑπὸ τῶν πολεμίων διετέλεσαν,
ὥστε ἐνίους αὐτῶν εὔχεσθαι ἀστρατηγήτους εἶναι μᾶλλον
ἢ ἐστρατηγηκέναι. Εἰ μὲν οὖν ἦσαν οἱ κίνδυνοί τε καὶ b
πόνοι φέροντες εἰς ὠφέλειαν, εἶχεν ἄν τινα λόγον· νῦν δὲ
καὶ πολὺ τοὐναντίον. Εὑρήσεις δὲ καὶ περὶ τέκνων τὸν
αὐτὸν τρόπον, εὐξαμένους τινὰς ἤδη γενέσθαι καὶ γενο-
μένων εἰς συμφοράς τε καὶ λύπας τὰς μεγίστας κατα-
στάντας. Οἱ μὲν γὰρ μοχθηρῶν διὰ τέλους ὄντων τῶν
τέκνων ὅλον τὸν βίον λυπούμενοι διήγαγον· τοὺς δὲ

c 10 τε οὔτε : τε οὐδὲ B γε οὔτε Coisl. οὔτε J.-G. Schneider || d 3 πράξοντες Y : -ξαντες BT || 142 a 1 οἴδαμεν : εἴδομεν Hirschig || 5 ταύτῃ : αὐτῇ Dobree (Ficin) || 7 πολιορκίαν edd. : -κίᾳ codd. || b 2 εἶχεν : -χον Cobet.

conspiraciones, la vida! Creo que de algunos de tales casos de
«ayer y de anteayer» habrás oído: a Arquelao, tirano de Ma-
cedonia; su doncel —no menos enamorado de la tiranía que
aquél de éste— asesinó al enamorado para conseguir ser tirano
e y varón bienaventurado. Pero retuvo tres o cuatro días la tiranía;
a su vez, a manos de otros conspiradores pereció. Ves cierta-
mente que de nuestros conciudadanos —que esto no lo hemos
142a oído de otros, sino nosotros lo sabemos por haberlo presencia-
do— cuántos apetecieron el generalato y, obtenido, algunos
de ellos están aún exiliados; otros, perdieron la vida. Los que
creyeron pasarla mejor, ¡a través de cuántos peligros y miedos!,
no sólo durante el generalato, sino al descender a su puesto,
—estuvieron hasta el fin, sitiados por los sicofantes, con un
sitio no menor que el de los enemigos; tanto que algunos de
ellos llegaron a desear más el no haber sido generales que el
b haberlo sido. Pues bien: si los peligros y trabajos hubieran
traído sus ventajas, habría alguna razón; mas, de hecho, es
todo lo contrario. De la misma manera hallarás, pasa con los
hijos: a algunos que pidieron tenerlos, les cayeron, una vez
tenidos, máximas calamidades y penas. Porque algunos, por
haberles resultado todo unos perversos los hijos, pasaron, ape-
nados, la vida entera; a otros, les resultaron buenos; mas, por
calamidades, quedaron privados de ellos; en total, no menos
desgraciados que aquéllos, y prefiriendo no haberlos tenido
c a haberlos tenido. Empero, y a pesar de estos y otros muchos
casos tan evidentemente semejantes a éstos, rara vez hallarás
quien o rechazara tales dones o, en caso de ir a obtenerlos por
súplicas, cesara de suplicar. La mayoría no rechazaría ni tiranía
regalada ni generalato ni tantas otras cosas que, poseídas, dañan
más que ayudan. Hasta suplicaría que le vinieran, quien, de
d presente, no las tuviera. Aguarden un poco, que frecuentemente
cantarán la palinodia, y retirarán lo que primero pidieron. Me
pregunto, pues, si los hombres no acusan verdaderamente sin
causa a los dioses al afirmar que de ellos les vienen los males.
Pero son ellos mismos quienes por sus propias «tonterías» o
e insensateces —hay que decirlo— «*se ganan dolores, sobre los
del Sino*».

Debió, pues, Alcibíades, ser grandemente sensato aquel
poeta que, me parece, tratándose con amigos alocados, vién-
doles hacer y pedir no lo mejor —aunque a ellos se lo pare-
ciera—, compuso para todos estos casos una plegaria que reza
más o menos así:

καλῶς εἰρημένα· ἐκεῖνο δ' οὖν ἐννοῶ, ὅσων κακῶν αἰτία ἡ
ἄγνοια τοῖς ἀνθρώποις, ὁπότε, ὡς ἔοικε, λελήθαμεν ἡμᾶς b
αὐτοὺς διὰ ταύτην καὶ πράττοντες καὶ τό γε ἔσχατον
εὐχόμενοι ἡμῖν αὐτοῖς τὰ κάκιστα. Ὅπερ οὖν οὐδεὶς ἂν
οἰηθείη, ἀλλὰ τοῦτό γε πᾶς ἂν οἴοιτο ἱκανὸς εἶναι, αὐτὸς
αὑτῷ τὰ βέλτιστα εὔξασθαι, ἀλλ' οὐ τὰ κάκιστα. Τοῦτο μὲν
γὰρ ὡς ἀληθῶς κατάρᾳ τινὶ ἀλλ' οὐκ εὐχῇ ὅμοιον ἂν εἴη.

ΣΩ. Ἀλλ' ἴσως, ὦ βέλτιστε, φαίη ἄν τις ἀνήρ, ὃς
ἐμοῦ τε καὶ σοῦ σοφώτερος ὢν τυγχάνοι, οὐκ ὀρθῶς ἡμᾶς
λέγειν, οὕτως εἰκῇ ψέγοντας ἄγνοιαν, εἴ γε μὴ προσ- c
θείημεν τὴν ἔστιν ὧν τε ἄγνοιαν καὶ ἔστιν οἷς καὶ
ἔχουσί πως ἀγαθόν, ὥσπερ ἐκείνοις κακόν.

ΑΛ. Πῶς λέγεις; ἔστι γὰρ ὁτιοῦν πρᾶγμα ὅτῳ δὴ
ὁπωσοῦν ἔχοντι ἄμεινον ἀγνοεῖν ἢ γιγνώσκειν;

ΣΩ. Ἔμοιγε δοκεῖ· σοὶ δ' οὔ;

ΑΛ. Οὐ μέντοι μὰ Δία.

ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἐκεῖνό σου καταγνώσομαι, ἐθέλειν
ἄν σε πρὸς τὴν ἑαυτοῦ μητέρα διαπεπρᾶχθαι ἅπερ
Ὀρέστην φασὶ καὶ τὸν Ἀλκμέωνα καὶ εἰ δή τινες ἄλλοι
ἐκείνοις τυγχάνουσι ταὐτὰ διαπεπραγμένοι. d

ΑΛ. Εὐφήμει πρὸς Διός, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. Οὔτοι τὸν λέγοντα, ὦ Ἀλκιβιάδη, ὡς οὐκ ἂν
ἐθέλοις σοι ταῦτα πεπρᾶχθαι, εὐφημεῖν δεῖ σε κελεύειν,
ἀλλὰ μᾶλλον πολύ, εἴ τις τὰ ἐναντία λέγοι, ἐπειδὴ οὕτω
σοι δοκεῖ σφόδρα δεινὸν εἶναι τὸ πρᾶγμα, ὥστ' οὐδὲ
ῥητέον εἶναι οὕτως εἰκῇ. Δοκεῖς δ' ἂν τὸν Ὀρέστην, εἰ
ἐτύγχανε φρόνιμος ὢν καὶ εἰδὼς ὅτι βέλτιστον ἦν αὐτῷ
πράττειν, τολμῆσαι ἄν τι τούτων διαπράξασθαι;

ΑΛ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Οὐδέ γε ἄλλον οἶμαι οὐδένα. e

a 8 ὅσων κακῶν Y : ὅσον κακὸν BT || b 3 ἂν Priscianus : om. codd. || 4 ἱκανὸς : -νῶς TY || 8 τυγχάνοι Estienne : -νει codd. || c 4 δὴ T² : δεῖ BTY || 9 ἂν T² : ἐάν BTY || σε : σοι Cobet || d 4 ἐθέλοις T : -λει BY || 7 δ' ἂν : δᾶν Schanz.

143a *«Júpiter Rey, pidámoslos o no los pidamos dadnos los bienes;
mas los males, aunque los pidamos, líbranos de ellos».

Tal es la súplica. Por cierto que, a mí, me parece hablar el poeta de bella y segura manera. Pero si tienes tú otra cosa en mente, no te la calles.

ALCIBÍADES. Difícil es, Sócrates, hablar contra lo bella-
mente dicho. Pero estoy pensando de cuántos males para los
b hombres es ignorancia la causa, ya que, como parece, no caemos
en cuenta nosotros mismos de que por ella obramos mal y, por
contera, pedimos para nosotros mismos lo pésimo. Lo cual
nadie, por cierto, lo creyera; al revés: todos se creen capaces de
pedir para sí mismos lo mejor, y no lo pésimo. En verdad,
que esto se pareciera a una maldición, más bien que a una
súplica.

SÓCRATES. Pero tal vez, óptimo, nos dijera varón, caso
de ser más sabio que yo y tú, que no hablamos correctamente
c al reprender, así en bloque, a la ignorancia, sin añadir de qué
cosas y para quiénes la ignorancia resulta hasta un bien, —cual
para otros resulta un mal.

ALCIBÍADES. ¿Qué dices?: ¿que hay cosas, que sea para quien sea, es mejor ignorar que saberlas?

SÓCRATES. A mí me lo parece; ¿y a ti no?

ALCIBÍADES. Ciertamente que no, ¡por Júpiter!

SÓCRATES. Por cierto que no imputaría el querer tú llevar
a cabo contra tu misma madre lo mismo que dicen haber rea-
d lizado Orestes, Alcmeón, —y si hubo algunos diferentes de
ellos.

ALCIBÍADES. ¡Por Júpiter!, Sócrates, ¡habla bien!

SÓCRATES. No al que dice, Alcibíades, que no querrías llevar a cabo eso has de mandar, ¡hable bien!, sino mucho más a quien dijera lo contrario, ya que tal hecho te parece tan terrible que ni tan sólo hay que, por descuido, mencionarlo. ¿Te parece que si Orestes hubiera estado en sus cabales y sabido qué era para él lo mejor a hacer se atreviera a llevar a cabo aquello?

ALCIBÍADES. No, de seguro.

e SÓCRATES. Ni otro alguno, creo.

ALCIBÍADES. No, por cierto.

SÓCRATES. Así que, al parecer, es un mal la ignorancia de lo mejor y lo es ignorar lo mejor.

ALCIBÍADES. Me lo parece.

SÓCRATES. ¿Y lo es para él y para todos los demás?

ALCIBÍADES. Lo afirmo.

SÓCRATES. Pues bien: consideremos este caso: que ahora mismo se te ocurriera —creyendo ser mejor— tomar un cuchillo, llegarte a la puerta de Pericles, tu propio tutor y amigo, y preguntar si está dentro, —con la intención de asesinarlo, a
144a él y no a otro; y que te dijeran estar dentro, —y no digo que tú quieras hacer nada de eso; sino que, creo, te acudiera lo que no hay inconveniente alguno le acuda, alguna vez cual opinión, a quien ignore qué es lo mejor tanto que llegue a tomar alguna vez lo pésimo por óptimo. ¿O no te lo parece?

ALCIBÍADES. Pues, y mucho.

SÓCRATES. Si, pues, en entrando y mirando, desconocie-
b ras que es él mismo y creyeras que es algún otro, ¿te atreverías aún a asesinarlo?

ALCIBÍADES. ¡Por Júpiter!, no; no me lo parece.

SÓCRATES. Porque no al que tropezaras, sino a él justamente es al que querías. ¿Es así?

ALCIBÍADES. Sí.

SÓCRATES. Así que si lo atentaras frecuentemente; mas, cuando estás a punto de hacerlo, desconocieras siempre a Pericles, jamás lo atacarías.

ALCIBÍADES. No, por cierto.

SÓCRATES. Pues bien: ¿crees que Orestes atacara a su madre si parecidamente la desconociera?

c ALCIBÍADES. No lo creo.

SÓCRATES. Pues no pensaba él asesinar a cualquiera mujer con que topase o con la madre de cualquiera, sino a la suya él mismo.

ALCIBÍADES. Así es.

SÓCRATES. Es, pues, mejor tal ignorancia para los así dispuestos y que tienen parecidas ocurrencias.

ALCIBÍADES. Tal parece.

SÓCRATES. ¿Ves, pues, que la ignorancia de ciertas cosas para quiénes y en qué estado es un bien y no un mal, como ahora mismo te lo parecía?

ALCIBÍADES. Lo parece.

d SÓCRATES. Pues bien: si quieres considerar lo que sigue, tal vez te parezca extraño.

ALCIBÍADES. Sobre todo, ¿qué es?, Sócrates.

SÓCRATES. Que, por decirlo así, la posesión de las demás ciencias, si se las posee sin la del Bien, corre el peligro de ser pocas veces útil, y perjudicar, por el contrario, las más a su tenedor. Considera esto: ¿No te parece ser necesario, puestos a obrar o hablar, estar convencidos de que lo primero es saber,
e o creerse saber, en realidad, lo que, precisamente, vamos a decir o hacer?

ALCIBÍADES. Me lo parece.

SÓCRATES. Así, caso a punto: los oradores o saben, o se creen saber, siempre y cuando nos aconsejan, unos de ellos sobre guerra y paz; otros, sobre edificación de murallas y construcción de puertos. En una palabra: cuanto una Ciudad hace
145a contra ella para sí misma, todo se hace por consejo de los oradores.

ALCIBÍADES. Dices verdad.

SÓCRATES. Ve lo que le sigue.

ALCIBÍADES. Si es que puedo.

SÓCRATES. ¿Que llamas, sin duda, sensatos a unos; mas a otros, insensatos?

ALCIBÍADES. Yo sí.

SÓCRATES. ¿Y a los más, insensatos; mas a pocos, sensatos?

ALCIBÍADES. Así es.

SÓCRATES. ¿Mirando hacia algo?, respecto de ambos.

ALCIBÍADES. Sí.

b SÓCRATES. Pues bien: a quien sepa aconsejar, mas sin saber si algo es bueno y cuándo lo es, ¿llamas "sensato"?

ALCIBÍADES. No, por cierto.

SÓCRATES. Ni lo es, creo, quien sepa de guerrear; mas no, de cuándo es bueno, y bueno durante cuánto tiempo. ¿Es así?

ALCIBÍADES. Sí.

SÓCRATES. Ni lo es, si supiera matar, despojar de propiedades, hacer desterrados de la patria; ¿mas no, de cuándo es bueno y para quién lo es?

ALCIBÍADES. No, por cierto.

c SÓCRATES. Quien, pues, sepa de tales cosas, si le acompaña la ciencia de lo óptimo —que ésta es, por cierto, también la de lo Util, ¿ese sí?

ALCIBÍADES. Sí.

SÓCRATES. ¿De éste tal afirmaremos que es sensato y competente consejero para la Ciudad; y él, para sí mismo; del que no sea tal, lo contrario de esto? ¿O cómo te parece?

ALCIBÍADES. A mí así.

SÓCRATES. ¿Y qué si alguien sabe de cabalgar y asaetear,
o de boxear, luchar o de cualquier otra clase de combate —y
d aun de cualquiera otra de esas cosas que sabemos por arte?;
¿qué llamarás a quien sepa lo que se hizo bien según esta arte?
Al que cabalga según la arte hípica, ¿no llamarás "caballista"?

ALCIBÍADES. Yo, sí.

SÓCRATES. Al que según la boxística, creo, "boxeador"; al que según la flautística, "flautista"; y a lo demás, por analogía con estos casos. ¿O de otra manera?

ALCIBÍADES. No, sino así.

SÓCRATES. Pues bien: ¿te parece necesario el que el entendido en alguna de estas cosas, sea sin más varón sensato?, —¿o afirmaremos que le falta mucho para ello?

e ALCIBÍADES. Ciertamente mucho, ¡por Júpiter!

SÓCRATES. ¿Qué, pues, le pareciera ser un régimen político hecho de arqueros y flautistas buenos, y aun de atletas
y demás artistas, entremezclados con éstos los que, acabamos de
decir, saben de hacer la guerra y aun de asesinar; además de
con varones retóricos, hinchados de hinchazón política todos
ellos, sin la ciencia de lo Optimo, y sin ni uno que sepa cuándo
146a hay que servirse de cada una de esas artes y en favor de quién?

ALCIBÍADES. Para mí, despreciable, Sócrates.

SÓCRATES. Lo afirmarías, de seguro, creo, al ver a cada uno de ellos enamorado de los honores y dedicando "la más importante parte", de la política a esto:

a engrandecerse él a sí mismo, como sea;

hablo de hacerse óptimo en tal arte, pero que, siendo para sí óptimo lo sea también para la Ciudad; en esto suele fallar, porque, creo, se confía, sin inteligencia a la opinión. Mas en
b tal situación, ¿no hablaríamos correctamente afirmando que tal política rebosará en perturbaciones e ilegalidades?

ALCIBÍADES. Correctamente y de seguro, ¡por Júpiter!

SÓCRATES. ¿No nos pareció, según esto, necesario haber de pensar, ante todo, en saber, o en saber realmente, lo que vamos y estamos a punto de hacer o decir?

ALCIBÍADES. Parece.

SÓCRATES. Si, pues, alguien hace lo que sabe, o cree saber —y, por añadidura, provechosamente—, ¿nos resultará
c además beneficioso a nosotros, a la Ciudad y él a sí mismo?

ALCIBÍADES. Pero, ¿cómo no?

SÓCRATES. Mas si lo contrario a esto, creo que ni a la Ciudad ni él a sí mismo.

ALCIBÍADES. No, por cierto.

SÓCRATES. Pero, ¿qué?: ¿te parece aún así o de otra manera?

ALCIBÍADES. No, sino así.

SÓCRATES. ¿No te afirmaste en llamar "insensatos" a los más; pero "sensatos", a pocos?

ALCIBÍADES. Yo, sí.

SÓCRATES. Nos reafirmamos, pues, en que la mayoría no ha acertado a dar en lo óptimo; que casi siempre, creo, se han confiado, sin pensarlo, a la opinión.

d ALCIBÍADES. Pues lo afirmamos.

SÓCRATES. Luego es ventajoso para la mayoría el no saber y el no creerse saben, pues cuando más animosamente se pongan a hacer lo que saben o creen saber, haciéndolo saldrían más bien perjudicados que favorecidos.

ALCIBÍADES. Verdaderísimamente dicho.

SÓCRATES. Ves, pues, que cuando afirmaba ser peligrosa
e la posesión de las demás ciencias, si se las posee sin la ciencia de lo óptimo —pues pocas veces favorece, pero las más perjudica a quien la tiene— me parece que, ¿en realidad, decíamos correctamente?

ALCIBÍADES. Si no entonces, Sócrates, me lo parece ahora.

SÓCRATES. Luego Ciudad, y alma, que se ponga a vivir correctamente, han de atenerse a esta ciencia, sencillamente como el enfermo al médico, y al piloto quien intente navegar con seguridad. Porque, sin ella, cuanto más ostentosamente
147a sople la brisa en favor de la Suerte, o adquisición de riquezas o robustez de cuerpo o cualquiera otra cosa de las tales, tanto mayores faltas es, al parecer, necesario nazcan de ello. Quien posea la llamada "erudición" y "destreza", aun grandes, mas esté huérfano de ésta: de la Ciencia, conducido empero, por cada una de las otras, se las habría, ¿no es así, en realidad y en
b justicia, con gran tormenta, pues quien permanece en el mar sin piloto, no creo corra con larga vida. De modo que me parece pasar, aquí también, lo del poeta, —lo dice reprendiendo a alguien de que «sabía muchas cosas»; pero «las sabía todas malamente», —añade.

ALCIBÍADES. ¿A qué viene lo del poeta?, Sócrates; que no me parece haberse aducido a propósito.

SÓCRATES. Y por cierto que muy a propósito; sólo que habla enigmáticamente, óptimo, —tanto él como casi todos los poetas; porque, de natural, la poesía entera es enigmática y no cognoscible por varón advenedizo. Y, además de este su natu-
c ral, es ella tal que, al apoderarse de varón celoso y que no quiera descubrirnos, sino ocultarnos, lo más posible, su sabiduría, ¡qué superlativamente dificultoso se presenta conocer qué es lo que cada uno de ellos piensa! Porque respecto de Homero, precisamente, el divinísimo y sapientísimo poeta, parece no ignorar cuán capaz era de saber mal, —pues él es quien dice que Marguites «sabía, ciertamente, muchas cosas»; pero, añadía,
d «las sabía todas malamente». Empero, creo, habla enigmáticamente al emplear «malamente» en lugar de «mal»; y «sabía», en vez de «saber». Puesto así con lo demás, sálese del metro; pero lo que quiere decir es que sabía muchas cosas; mas le era un mal saberlas todas. Claramente, pues; si era para él un mal

saber muchas, es que era todo un cualquiera, —si hemos de confiar en los razonamientos antedichos.

e ALCIBÍADES. Así me lo parece, Sócrates, que difícilmente creería a otros razonamientos, caso de no creer a ni a éstos.

SÓCRATES. Y te lo parece correctamente.

ALCIBÍADES. Pues, una vez más, me lo parece.

SÓCRATES. ¡Tente!, ¡por Júpiter!, —pues ya estás viendo cuál y cuán grande es la perplejidad; y aun me parece habérsete comunicado, que no paras de ir de acá para allá: y que lo que te parecería mejor, eso mismo se te evade y ya no te parece igual. Si, pues, parecidamente ahora se te apareciera el
148a dios a quien, tal es el caso, te diriges, y te preguntara, antes de que le pidas nada, si te darás por contento de obtener lo mismo que al comienzo dijiste, o si aun te animara a pedir lo que fuera, ¿qué creerías serte más oportuno: aceptar lo que él te dé o lo que tú mismo pidieras?

ALCIBÍADES. ¡Por los dioses!, no tendría qué decir a esto, Sócrates, puesto así; que me parece ser grandemente trabajoso y cosa, en verdad, de mucho cuidado, esa de ocultársele
b a uno si está pidiendo para sí males, creyendo pedir bienes, y poco después retractándose —lo que tú decías— con palinodia, despidiendo lo mismo que primeramente se pidió.

SÓCRATES. ¿No sabía, pues, un poco más que nosotros el poeta, de quien, al comienzo del razonamiento, hicimos acuerdo, al pedir que se nos librara de los males, aunque los pidamos?

ALCIBÍADES. Me lo parece.

SÓCRATES. Pues bien: aun los espartanos, Alcibíades,
c emulando al poeta, o por haberlo ellos pensado así, tanto en privado como en público hacen siempre una petición semejante: ruegan a los dioses que les den, precisamente a ellos, además de lo bueno, lo bello; pero nadie les oirá, pedir algo más. Pues bien: hasta el día de hoy no son hombres menos bienaventurados que cualquiera. Si no les ha pasado tener en todo buena Suerte, no han sido así a causa de sus plegarias; sino porque, creo, depende de los dioses dar tanto lo que en un caso se les pida como lo contrario. Mas quiero referirte otro
d caso que, en cierta ocasión, oí de algunos viejos: "en un diferendo entre atenienses y espartanos pasó a nuestra Ciudad haber

estado, tanto en tierra como en mar, de mala Suerte, en cada batalla, y no poder jamás vencer. Irritados los atenienses por tal cosa y desconcertados por no hallar una traza para alejar los males presentes les pareció, deliberando, ser lo mejor enviar
e preguntárselo a Ammón". Pero además de esto, preguntar estotro: por qué los dioses otorgaban a los espartanos la victoria más que a ellos precisamente, ya que, afirmaban, les llevamos más y más bellos sacrificios que los demás griegos, hemos adornado sus santuarios con dones cual ningún otro, y regalado a los dioses, cada año, las más acabadas y solemnes procesiones,
149a y gastado más dinero que todos los otros griegos juntos. Pero los espartanos, afirmaban, de nada de esto se cuidaron; son, más bien, tan raquíticos para con los dioses que les sacrifican siempre víctimas averiadas y, en cuanto a todo lo demás, los honran de manera mucho más, y no poco, deficiente que nosotros; y eso que en cuanto a dinero no lo poseen menor ellos que nuestra Ciudad. Cuando hubieron dicho esto y preguntado qué se había de hacer para hallar cómo librarse de los males presentes, el profeta no respondió nada, fuera de —es claro que
b el dios no lo permitía— llamar al enviado y decir: "A los atenienses, palabra de Ammón: dice que prefiere las loas de los espartanos a todos los sacrificios de los griegos". Eso dijo, y nada más. En cuanto a eso de las "loas" no de otras me parece hablar el dios sino de sus plegarias; porque son, realmente, bien diversas de las otras. Ya que los demás griegos, unos al ofren-
c dar bueyes dorados; otros, al colmar a los dioses de exvotos, piden lo que les acuda, —sea bueno o malo. Oyéndoles, pues, los dioses blasfemar no aceptan ni esas suntuosas procesiones ni tales sacrificios. Hace falta, pues, gran precaución y consideración de lo que se ha de decir, o no.

Pero ya en Homero hallarás dichos, parecidos a éstos; porque cuenta que los troyanos, al hacer un campamento

d *sacrifican a los inmortales hecatombes perfectas;*

y que de la llanura llevaban los vientos hacia dentro del cielo de grasa olor

agradable; mas de ella los dioses dichosos no quisieron
tomar su parte; ¡tan odiosos les eran Ilión sagrada
y Príamo y el pueblo de Príamo, el de melodiosa lanza!

Así que de nada les sirvió sacrificar y, en vano, ofrenda de dones, por odiarlos los dioses. Porque no creo sea propio de

los dioses dejarse seducir, cual mal usurero, por dones. Pero nosotros diríamos una tontería teniéndonos en esto por superiores a los espartanos. Y sería terrible si los dioses atienden a nuestros dones y sacrificios para ver quién es piadoso y justo. Creo que a esto atienden mucho más que a esas suntuosas pro-
150a cesiones y sacrificios que nada obsta las celebren cada año, tanto un particular como una Ciudad que contra los dioses y hombres haya grandemente faltado. Mas ellos, que no aceptan dones, desprecian todo ello, que así lo afirma el dios y el profeta de dioses. Cabe, pues, el que ante dioses y hombres inteligentes
b sean peculiarmente honradas justicia y sensatez. Por cierto que los sensatos y justos no son otros que quienes saben qué debe hacerse y decirse a los dioses y a hombres. Pero querría averiguar qué piensas acerca de esto.

ALCIBÍADES. Pues, Sócrates, mi parecer es no otro que el tuyo y el de dios, porque no fuera razonable votara yo contra el dios.

SÓCRATES. ¿No te recuerdas, pues, haber dicho ser gran-
c de tu perplejidad por no saber si pides para ti males, creyendo pedir bienes?

ALCIBÍADES. Ciertamente.

SÓCRATES. Ves, pues, que no es cosa segura el que acudas al dios con súplicas; no te pase entonces que, oyéndote blasfemar, no acepte nada de tales sacrificios, —y saques, acaso, otra cosa. Me parece, pues, a mí ser lo mejor te quedes tranquilo; porque, de seguro, de la plegaria de los espartanos, no creo que, por tu «delirio de grandezas» —este es el nombre más bello entre los de "insensato"—, quieras servirte de ella.
d Es, pues, necesario que aguardes hasta que alguien te enseñe cómo hay que comportarse con dioses y hombres.

ALCIBÍADES. ¿Cuándo, Sócrates, llegará ese tiempo, y quién será el maestro?, porque me fuera agradabilísimo conocer de vista quién es tal hombre.

SÓCRATES. Es quien se cuide de ti. Mas me parece que así como Homero afirma que Atenea disipó la neblina de los ojos de Diomedes

para que reconociera bien si era dios u hombre,

e parecidamente es preciso, primero, disipar la neblina que hay de presente en tu alma, y sin más ya proporcionarte los medios

por los que conocerás lo malo y lo bueno, porque, ahora, no me parece lo puedas.

ALCIBÍADES. Que se la lleve, sea lo que quiera: neblina u otra cosa. Que yo estoy preparado a no huir de nada de lo que me ordenare, sea quien sea tal hombre, —con tal de que llegue yo a hacerme mejor.

151a SÓCRATES. Pero, ¡qué interés tan admirable tiene él por ti!

ALCIBÍADES. Así, pues, lo mejor me parece ser dejar para otra vez el sacrificio.

SÓCRATES. Y te lo parece correctamente, porque es eso más seguro que correr tan gran peligro.

ALCIBÍADES. Pero, y ¡cómo!, Sócrates; y pues me parece haberme tú bellamente aconsejado te ceñiré esta corona. Mas a
b los dioses les daremos coronas y todo lo demás debido cuando vea serme llegado aquel día, que si ellos lo quieren, vendrá y no tarde.

SÓCRATES. Acepto eso y cualquier otra cosa que viera venirme de ti; con gusto mío lo recibiré. Pero cual Creón, el de Eurípides, dice poéticamente, viendo a Tiresias con corona, y oyendo que la ha recibido, en primicias por su arte, de los enemigos:

Como de buen agüero tomo la corona triunfal;
que en mar gruesa estamos, bien lo sabes tú,

parecidamente yo también tomo esta opinión tuya de mí cual
c buen agüero. No me parece hallarme en mar menos gruesa que la de Creón, y querría salir vencedor de tus enamorados .

NOTAS AL ALCIBIADES (SEGUNDO)

138 a.

"a dios", πρὸς τὸν θεόν. En concepciones del mundo que admiten y reconocen oficialmente dioses, "dios" no es nombre propio; es cual "hombre", "caballo", "número", —un título genérico, bajo el que caben hasta individuos. Cuando el texto griego alude a un dios con nombre, cual Apolo, Júpiter... se emplea la frase "el dios" o "este dios", —de quien se ha hablado anteriormente o por su nombre propio o por una descripción inequívoca, cual "el de Delfos", o "el Padre de dioses y hombres"... En este diálogo no se menciona a qué dios, —probablemente, por el lugar de la escena, cercanía de templo de un dios particular, la frase adquiriría determinado sentido en cuanto a qué dios iba Alcibíades a orar. El tema pasa inmediatamente a súplicas a dioses.

138 b.

"¡por Júpiter!"; en cuanto al valor de tales exclamaciones, juramentos o votos véase Cl. I. 6. Dan una de las notas del tono general de un diálogo griego. La nota de "religioso".

"Suerte" (τύχωσι); sustantivos, adjetivos que resuenen, para un griego, a dioses y diosas (cual Τύχη, Suerte, La Sorteadora del lote de cada uno, así sea Júpiter) se escriben en la traducción con mayúscula inicial, para conservar esa nota del acorde griego verbal (Cl. I, 6). Y recordársela al lector.

139.

Sócrates asienta, casi de pasada, dos principios, —a los que asiente Alcibíades: 1) entre dos contrarios, cual sensato e insensato, no hay un término medio, un tercer estado (πάθος). 2) A cada contrario no se opone más que un solo contrario. (1, 2) son así Necesariamente. De lo cual concluye Sócrates: insensatez y locura se oponen a sensatez; luego son lo mismo (ταυτόν).

140 a.

Homero, *Ilíada*, X, 224. La *Ilíada* dice σύν τε δύ' ἐρχομένω; aquí σκεπτομένω. El griego gustaba de tales resonancias arcaicas, —viejas y venerables. Nota del tono del diálogo.

141 d.

"de ayer y anteayer", χθιζά τε καὶ πρωϊζά; reminiscencia y resonancia homérica, *Ilíada*, II, 303.

142 e.

Homero, *Odisea*, 1, 32-35.

143 a.

"difícil es hablar contra (ἀντιλέγειν) lo bellamente (καλῶς) dicho". Reacción típicamente griega. Recuérdese la frase típica normativa καλὸς κἀγαθός, bello-y-bueno (Cf. Cl. II.3). El adverbio καλῶς se aplica a sujetos, verbos a los que, posteriormente y nosotros, no lo aplicaríamos. Lo notará el lector.

143 d.

"¡habla bien!", εὐφήμει. Frase clásica corriente, referida sobre todo al trato verbal con los dioses. Es el "¡bendito sea!". Mantiene el tono religioso, como antes el épico otras frases o citas.

144 d.

"en realidad", τῷ ὄντι. Frase corriente "hecha" (Cl. II. 3) para recalcar que se habla de lo que algo está realmente siendo, o de lo que realmente, no ficticiamente, se va a hacer o decir. Nota ontológica del diálogo.

Tono épico, religioso, ontológico, mantenido por diversos procedimientos, y oportunidades.

145 e.

La ciencia de lo Optimo es la misma que la de lo Util. Es conexión griega típica la de "bello-y-bueno", hecha frase; mas, sin llegar a frase hecha, hay para él conexión natural, y aun necesaria, entre:

> Optimo-bueno-bello-útil-bienaventurado; y la complementaria pésimo-malo-feo-perjudicial-malaventurado.

145 e.

"Régimen político", πολιτεία. La conexión verbal y conceptual entre πόλις (ciudad) y πολιτεία (régimen ciudadano) no juega aquí papel alguno.

146 a.

Eurípides, tragedia *Antíope*, fr.

147 b.

Homero, *Margites* (fr.).

148 e.

Ammón; dios de origen egipcio.

149 d, e.

Homero, *Iliada,* VIII, 548-552.

150 d.

Homero, *Iliada,* V, 127.

151 b.

Eurípides, *Fenicias,* 858-9.

Lugar y tiempo del diálogo (fingido). Atenas. En la Academia. Ejercicio; redactado por un miembro innominado de la Academia, socrático de tendencia o de discipulado. (Entre 387 y 347).

Personas:

SÓCRATES. Ateniense. Filosofante dialéctico, viejo ya (225 d) en plan de maestro de un

DISCÍPULO (innominado), joven.

HIPARCO O EL CODICIOSO

(ETICO)

ΙΠΠΑΡΧΟΣ ἢ ΦΙΛΟΚΕΡΔΗΣ

[ἠθικός.]

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΕΤΑΙΡΟΣ

ΣΩ. Τί γὰρ τὸ φιλοκερδές; τί ποτέ ἐστι, καὶ τίνες οἱ φιλοκερδεῖς; 225 a

ΕΤ. Ἐμοὶ μὲν δοκοῦσιν οἳ ἂν κερδαίνειν ἀξιῶσιν ἀπὸ τῶν μηδενὸς ἀξίων.

ΣΩ. Πότερον οὖν σοι δοκοῦσι γιγνώσκοντες ὅτι οὐδενός ἐστιν ἄξια, ἢ ἀγνοοῦντες; Εἰ γὰρ ἀγνοοῦντες, ἀνοήτους λέγεις τοὺς φιλοκερδεῖς.

ΕΤ. Ἀλλ' οὐκ ἀνοήτους λέγω, ἀλλὰ πανούργους καὶ πονηροὺς καὶ ἥττους τοῦ κέρδους, γιγνώσκοντας ὅτι b
οὐδενὸς ἄξιά ἐστιν ἀφ' ὧν τολμῶσι κερδαίνειν, ὅμως τολμᾶν φιλοκερδεῖν δι' ἀναισχυντίαν.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν τοιόνδε λέγεις τὸν φιλοκερδῆ, οἷον ἐὰν φυτεύων γεωργὸς ἀνὴρ καὶ γιγνώσκων ὅτι οὐδενὸς ἄξιον τὸ φυτόν, ἀξιοῖ ἀπὸ τούτου ἐκτραφέντος κερδαίνειν; Ἆρα τοιοῦτον αὐτὸν λέγεις;

ΕΤ. Ἀπὸ παντὸς ὅ γε φιλοκερδής, ὦ Σώκρατες, οἴεται δεῖν κερδαίνειν.

ΣΩ. Μή μοι οὕτως εἰκῇ, ὥσπερ τι ἠδικημένος ὑπό τινος, ἀλλὰ προσέχων ἐμοὶ τὸν νοῦν ἀπόκριναι, ὥσπερ ἂν c

225 a 3 ἀξιῶσιν B : ἀξιώσουσιν TW -ώσωσιν P 1809 || b 5 γεωργὸς : -γικὸς B || ἄξιον : ἄξιον ἂν W.

HIPARCO O EL CODICIOSO

(Etico)

SÓCRATES; UN COMPAÑERO

225a SÓCRATES. Eso de "codicioso", ¿qué es y quiénes son los codiciosos?

COMPAÑERO. Me parece lo son quienes juzgan vale la pena ganar aun de cosas de ningún valor.

SÓCRATES. ¿Te parece que sabiendo ellos que son de ningún valor, o ignorándolo? Porque si ignorándolo, estás llamando insensatos a los codiciosos.

COMPAÑERO. No los llamo "insensatos", sino "pícaros",
b "maliciosos y vencidos por la ganancia", ya que reconociendo que son de ningún valor las cosas que se empeñan en ganar, no obstante se empeñan, por desvergüencería, en ganarlas.

SÓCRATES. ¿Llamas, pues, codicioso a alguien parecido al varón agricultor que, sembrando y conociendo que lo sembrado no vale nada, juzgara que ganaría una vez crecido? ¿Así llamas a este tal?

COMPAÑERO. El codicioso, Sócrates, cree debe sacar ganancia de todo.

SÓCRATES. No me respondas así un poco al azar, cual
c si alguien te hubiera perjudicado en algo, sino ponme atención como si te preguntara una vez más desde el principio. ¿Concedes que el codicioso sabe cuál es el valor de aquello de que juzga sacará ganancia?

COMPAÑERO. Yo, sí.

SÓCRATES. Pues, ¿quién es el entendido en eso del valor de las plantas, en qué estación y colocación vale la pena sembrarlas? Para que también nosotros echemos mano de esas sabias locuciones de que los expertos en juicios se vanaglorian.

d COMPAÑERO. Creo que el agricultor.

SÓCRATES. Pues, por "juzgar que vale la pena ganar", ¿qué otra cosa entiendes sino que "creen deben ganar"?

COMPAÑERO. Digo que precisamente eso.

SÓCRATES. Pues bien: no trates de engañarme, a mí ya
226a varón viejo, tú, joven aún, respondiéndome, como ahora mismo, lo que tú mismo crees; sino dime la verdad: ¿crees haber algún varón, realmente agricultor, que, conociendo que siembra semilla de ningún valor, crea sacar de ello ganancia?

COMPAÑERO. ¡Por Júpiter!, yo no.

SÓCRATES. Pero, ¿qué?, respecto de varón hípico que, conociendo ser de ningún valor el pienso, lo da al caballo, ¿crees que ignora que daña al caballo?

COMPAÑERO. Yo, no, por cierto.

b SÓCRATES. Luego no cree sacar ganancia de tales piensos que nada valen.

COMPAÑERO. No.

SÓCRATES. Pero, ¿qué?: respecto de piloto que aparejara a la nave de velas y timón de ningún valor, ¿crees ignora tendrá su castigo: peligrará y perecerá él mismo y hará perecer a la nave y todo lo que lleve?

COMPAÑERO. Yo, no, por cierto.

SÓCRATES. Luego él no cree sacar ganancia de tales aparejos de ningún valor.

c COMPAÑERO. Pues no.

SÓCRATES. ¿Mas que un general que sabe no tener su ejército armas de algún valor, crea ganar algo con ellas, y juzgue vale la pena ganarlo?

COMPAÑERO. En modo alguno.

SÓCRATES. Mas flautista que no tenga flautas de valor, o citarista lira o arquero flecha o, resumidamente, cualquiera de los artesanos o de los demás varones sensatos, instrumentos de valor o cualquier otro aparejo, ¿crees sacar ganancia de ello?

d COMPAÑERO. Pues me parece evidente que no.

SÓCRATES. ¿A quiénes, pues, llamas codiciosos?; porque,

no a los mencionados que, conociendo lo falto de valor, crean deber sacar ganancia de ello. Pero de ser así, admirable, no hay hombre alguno que sea codicioso.

COMPAÑERO. Mas, Sócrates, yo quiero decir que son codiciosos quienes, por insaciables, se desviven desmesurada-
e mente por cosas pequeñas y de poco o de ningún valor, y aman el ganar.

SÓCRATES. No, por cierto, óptimo, conociendo que no son de ningún valor; que ya nos refutamos a nosotros mismos sobre esto mostrando que es imposible.

COMPAÑERO. También a mí me lo parece.

SÓCRATES. Si, pues, no lo conocen, es claro que lo ignoran; creen, no obstante, que lo de ningún valor es de gran valor.

COMPAÑERO. Parece.

SÓCRATES. ¿Qué otra cosa aman los amadores de ganar sino la ganancia?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Pero, ¿llamas "ganancia" lo contrario a pérdida?

227a COMPAÑERO. Yo, sí.

SÓCRATES. ¿Hay, pues, alguien para quien perder sea un bien?

COMPAÑERO. Para nadie.

SÓCRATES. ¿Sino mal?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Luego por la pérdida salen perjudicados los hombres.

COMPAÑERO. Salen perjudicados.

SÓCRATES. Luego pérdida es un mal.

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. ¿Mas lo contrario a pérdida es ganancia?

COMPAÑERO. Es lo contrario.

SÓCRATES. Luego la ganancia es un bien.

COMPAÑERO. Sí.

ΕΤ. Ἔμοιγε φαίνεται.

ΣΩ. Τὸ δὲ κέρδος ἀγαθὸν ὡμολογήσαμεν;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Πάντες αὖ φιλοκερδεῖς φαίνονται τοῦτον τὸν τρόπον· ὃν δὲ τὸ πρότερον ἐλέγομεν, οὐδεὶς ἦν φιλοκερδής. Ποτέρῳ οὖν ἄν τις τῷ λόγῳ χρώμενος οὐκ ἂν ἐξαμαρτάνοι;

ΕΤ. Εἴ τις, ὦ Σώκρατες, οἶμαι, ὀρθῶς λαμβάνοι τὸν φιλοκερδῆ. Ὀρθῶς δ' ἐστὶ τοῦτον ἡγεῖσθαι φιλοκερδῆ, ὃς ἂν σπουδάζῃ ἐπὶ τούτοις καὶ ἀξιοῖ κερδαίνειν ἀπ' αὐτῶν, d ἀφ' ὧν οἱ χρηστοὶ οὐ τολμῶσι κερδαίνειν.

ΣΩ. Ἀλλ' ὁρᾷς, ὦ γλυκύτατε, τὸ κερδαίνειν ἄρτι ὡμολογήσαμεν εἶναι ὠφελεῖσθαι.

ΕΤ. Τί οὖν δὴ τοῦτο;

ΣΩ. Ὅτι καὶ τόδε αὐτῷ προσωμολογήσαμεν, βούλεσθαι τὰ ἀγαθὰ πάντας καὶ ἀεί.

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ οἱ ἀγαθοὶ πάντα τὰ κέρδη βούλονται ἔχειν, εἴπερ ἀγαθά γέ ἐστιν.

ΕΤ. Οὐκ ἀφ' ὧν γε μέλλουσιν, ὦ Σώκρατες, βλαβήσεσθαι τῶν κερδῶν. e

ΣΩ. Βλαβήσεσθαι δὲ λέγεις ζημιώσεσθαι ἢ ἄλλο τι;

ΕΤ. Οὔκ, ἀλλὰ ζημιώσεσθαι λέγω.

ΣΩ. Ὑπὸ τοῦ κέρδους οὖν ζημιοῦνται ἢ ὑπὸ τῆς ζημίας ἄνθρωποι;

ΕΤ. Ὑπὸ ἀμφοτέρων· καὶ γὰρ ὑπὸ τῆς ζημίας ζημιοῦνται καὶ ὑπὸ τοῦ κέρδους τοῦ πονηροῦ.

ΣΩ. Ἦ δοκεῖ οὖν τί σοι χρηστὸν καὶ ἀγαθὸν πρᾶγμα πονηρὸν εἶναι;

ΕΤ. Οὐκ ἔμοιγε.

c 7 τό om. W || 8 τῷ λόγῳ: τῶν λόγων Cobet || d 1 ἀπ' αὐτῶν: ἀπὸ τῶν Naber || 4 εἶναι — d 6 προσωμολογήσαμεν om. B[1] (habet B[2] in marg.) || 6 αὐτῷ B[2]: αὐτὸ B[1]TW || 7 πάντας B: ἅπαντας TW || e 1 γε: σε B[1] (ut uid.) || 4 ζημιώσεσθαι B: -θήσεσθαι TW.

SÓCRATES. Llamas, pues, codiciosos a los amantes del bien.

COMPAÑERO. Parece.

b SÓCRATES. Compañero, ¿no estás llamando "locos" a los codiciosos?; mas tú mismo, ¿amas lo que sea bueno o no lo amas?

COMPAÑERO. Yo, sí.

SÓCRATES. Pero, ¿es lo bueno lo que no amas o lo malo?

COMPAÑERO. ¡Por Júpiter!, yo no.

SÓCRATES. Pero amas todos los bienes por igual.

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Ahora bien: pregúntame a mí si para mí es también así; te confesaré que también yo amo los bienes.
c Empero, además de yo y de ti, ¿todos los demás hombres te parece aman los bienes, mas odian los males?

COMPAÑERO. A mí me lo parece.

SÓCRATES. Mas, ¿convinimos en que ganancia es un bien?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Una vez más y de esta manera todos nos parecen codiciosos; pero de la manera anteriormente dicha, ninguno era codicioso. ¿Sirviéndose de cuál de los dos razonamientos uno no erraría?

COMPAÑERO. Si uno, Sócrates, comprendiera correctamente al codicioso. Pero lo correcto es tener por codicioso a
d quien se empeña en y juzgue vale la pena de ganar en cosas en que los honestos no se atreven a ganar.

SÓCRATES. Pero, ve, dulcísimo, que ya convinimos en que ganar es sacar provecho.

COMPAÑERO. Pues bien, ¿y qué?

SÓCRATES. Que también nos convinimos en esto: que todos quieren siempre lo bueno.

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Así que los buenos quieren también obtener toda clase de ganancias, ya que son cosas buenas.

e COMPAÑERO. No, Sócrates, de las ganancias que les vayan a perjudicar.

SÓCRATES. ¿Llamas perjudicar a perder, o algo así?

COMPAÑERO. No, sino llamo así al perder.

SÓCRATES. ¿Pierden, pues, los hombres por perjudicarse o por el perjuicio?

COMPAÑERO. Por ambos, porque se perjudican por el perjuicio y por la ganancia mala.

SÓCRATES. ¿Te parece, pues, que algo útil y bueno sea malo?

COMPAÑERO. A mí, no.

228a SÓCRATES. ¿No convinimos, pues, un poco antes en que la ganancia es lo contrario a pérdida, que es un mal?

COMPAÑERO. Lo afirmo.

SÓCRATES. Mas, ¿en que por ser contrario al mal no es un bien?

COMPAÑERO. Pues convinimos.

SÓCRATES. Ves, pues, cómo tratas de engañarme diciendo de intento lo contrario a lo ya convenido.

COMPAÑERO. No, ¡por Júpiter!, Sócrates; es todo lo contrario: que tú me engañas y no sé cómo inviertes las cosas de arriba abajo en los razonamientos.

b SÓCRATES. ¡Cuidado con lo que dices! Que, por cierto, no obraría bellamente desobedeciendo a varón bueno y sabio.

COMPAÑERO. ¿A quién tal, y sobre todo en qué?

SÓCRATES. A mi conciudadano, mío y tuyo, al hijo de Pisístrato el de los filedos, a Hiparco —de los hijos de Pisístrato el más viejo y más sabio— quien, además de muchas y bellas obras de sabiduría de que dio muestras, introdujo, el primero, en esta tierra los poemas de Homero y obligó a los rapsodas a recitarlos uno tras otros, de memoria, cual aun hoy
c en día lo hacen; y envió a Anacreonte de Teos nave de cincuenta remeros para traerlo a esta Ciudad; retuvo siempre junto a sí a Simónides de Ceos convenciéndolo con grandes salarios y dones. Mas todo esto lo hizo con la intención de educar a los ciudadanos para mandar sobre ellos, excelentes ya, persuadido, por bello-y-bueno, de que a nadie se ha de rehusar la sabiduría.

Mas después que los ciudadanos residentes quedaron educados
d y admiráronlo por su sabiduría, intentó, a su vez, educar a los de los campos; erigió en las calles desde el medio de la Ciudad hasta cada barrio tribal Hermes; y después seleccionando, dentro de su propia sabiduría, tanto de la aprendida como de la por él mismo encontrada, lo que creyó más sabio púsolo él mismo en poemas elegíacos y los grabó cual muestras de sabiduría,
e a fin de que, primero, sus conciudadanos no se admiraran ya ante aquellas tan sabias inscripciones de Delfos: la de "Conócete a ti mismo", y la de "Nada en demasía" y otras tales, sino tuvieran por más sabias las sentencias de Hiparco. Después, al pasear ellos de aquí para allá, leyéndolas y tomándole gusto, a su sabiduría, acudieran de los campos y se educaran en lo demás. Pero había dos inscripciones: a la izquierda de cada
229a Hermes estaba grabada una, cual si la dijera el Hermes que se levantaba entre el medio de la ciudad y el barrio tribal; otra, a la derecha, que dice:

Monumento es éste de Hiparco; "marcha pensando en lo justo".

Hay de los poemas, otros muchos y bellos grabados en otros Hermes; hay también estotro en el camino Estriaco; en él se dice:

b *Monumento es éste de Hiparco; "no engañes al amigo".*

Pues bien: a ti, por amigo mío, no me atrevería jamás a engañarte ni a desobedecer a aquél. Muerto, los atenienses fueron tiranizados tres años por su hermano Hipias; y de todos los viejos has oído que únicamente durante esos años hubo tiranía en Atenas; el tiempo restante vivieron los atenienses casi casi cual bajo el reinado de Cronos.

Dícese por los hombres más enterados que la muerte le vino no por lo que la mayoría cree: por la deshonra de su
c hermana, la Canéfora —esto es una simpleza—, sino por haber llegado a ser Harmodio doncel predilecto de Aristogitón y sido educado por él; y grandemente se preciaba Aristogitón de haber educado a tal hombre, y creyó tener por rival a Harmodio. Mas por aquel tiempo cayó el mismo Aristogitón en enamorado de uno de los jóvenes, bellos y nobles, de entonces, —se dice su
d nombre, mas yo no lo recuerdo. Pues bien: tal jovencito admiraba por sabios a Harmodio y Aristogitón hasta que, tratándose con Hiparco, los menospreció; y ellos, grandemente doloridos por tal deshonra, asesinaron a Hiparco.

COMPAÑERO. Estás en peligro, Sócrates, o de no tenerme por amigo o, si me tienes por tal, de no obedecer a Hiparco, porque no puedo convencerme de que, en estos razonamientos,
e no me estés engañando, —aunque por cierto, no sé de qué manera.

SÓCRATES. Pues bien: cual si jugara al chaquete, quiero retirar del razonamiento lo que de lo dicho quieras, a fin de que no te creas engañado. ¿Quieres, pues, que te retire esto: que "no todos los hombres apetecen los bienes"?

COMPAÑERO. Yo, no.

SÓCRATES. ¿Pero que "perder y pérdida no son un mal"?

COMPAÑERO. Yo, no.

SÓCRATES. ¿Pero que "a pérdida y perder son contrarios ganancia y ganar"?

230a COMPAÑERO. Tampoco esto.

SÓCRATES. ¿Pero que "siendo el ganar contrario al mal, no es bueno el ganar"?

COMPAÑERO. No, en todos los casos. Retírame esto.

SÓCRATES. Luego piensas, al parecer, que de las ganancias, unos son buenas; otras, malas.

COMPAÑERO. Yo, sí.

SÓCRATES. Retiro, pues, esto: que hay ganancia buena y ganancia mala. ¿Pero "ganancia" no lo es, de ellas, mayor la buena que la mala? ¿Es así?

COMPAÑERO. ¿En qué sentido lo preguntas?

SÓCRATES. Te lo explicaré: Comida, ¿la hay buena y mala?

b COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Pues, de ellas, ¿cuál es más "comida" que la otra, o son parecidas en eso de "comida" y ambas son comida, y en eso nada difieren una de otra en cuanto a ser "comida", sino en ser una de ellas buena, la otra mala?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Así, pues, también respecto de bebida y otras cosas tales que, siendo realmente lo mismo, les pasa ser unas

buenas, otras malas, y en nada diferir una de otra por lo de
c ser lo mismo. Como hombre: que uno es bueno, otro malo.

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Mas creo que "hombre" no lo es ni más ni menos uno que otro: ni el bueno, que el malo; ni el malo, que el bueno.

COMPAÑERO. Dices verdad.

SÓCRATES. Parecidamente, pues, pensaremos acerca de ganancia: ¿que son ganancia por igual la mala y la buena?

COMPAÑERO. Necesariamente.

d SÓCRATES. Luego no gana más quien obtiene ganancia honesta que quien deshonesta; así que, como convinimos, ninguna de ellas es mayor.

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Porque a ninguna de las dos conviene eso de "más o menos".

COMPAÑERO. Pues, ciertamente, no.

SÓCRATES. ¿Cómo se podría hacer o padecer más o menos a una cosa a la que nada de esto convenga?

COMPAÑERO. Imposible.

SÓCRATES. Puesto que ambas son, por igual, ganancia y gananciosas, nos queda por considerar esto precisamente: ¿por qué llamas a ambas "ganancia"?, ¿por ver en ambas lo mismo? Cual si me preguntaras ahora precisamente por qué llamo tam-
e bién a ambas "comida": comida buena y comida mala, diría que porque ambas son alimentación seca del cuerpo, por eso precisamente; es que comida sea precisamente eso, ¿lo convendrás conmigo? ¿Es así?

COMPAÑERO. Yo, sí.

SÓCRATES. Y respecto de bebida, pues, la manera de respuesta sería la misma: que por ser alimento húmedo, bueno
231a o malo, del cuerpo, por eso su nombre es "bebida". Y así de lo demás. Trata, pues, también tú de imitarme así en las respuestas. De la ganancia honesta y de la ganancia deshonesta afirmas son, ambas, ganancias, por ver en ellas algo idéntico que es, precisamente, eso de "ganancia". Pero si no tienes cómo responderme tú mismo, considera lo que voy a decirte: llamas

"ganancia" a toda adquisición que uno adquiera o sin gastar nada que gastando menos reciba más.

b COMPAÑERO. Me parece que a esto llamo "ganancia".

SÓCRATES. ¿Y qué dirías de estotro: si, convidado uno a banquete, sin gastar nada; pero, por hartarse, adquiriera una enfermedad?

COMPAÑERO. ¡Por Júpiter!, que no lo es.

SÓCRATES. Mas si adquiriera salud por el banquete, ¿adquiriría ganancia o pérdida?

COMPAÑERO. Ganancia.

SÓCRATES. Luego no es ganancia precisamente el adquirir cualquiera adquisición.

COMPAÑERO. No, ciertamente.

SÓCRATES. ¿No, si es un mal?; ¿ni cualquier bien que uno adquiera, tampoco adquiriría un bien?

COMPAÑERO. Parece, si es un bien.

c SÓCRATES. Mas si fuere un mal, ¿no adquiriría una pérdida?

COMPAÑERO. Me lo parece.

SÓCRATES. ¿Ves, pues, cómo una y otra vez vuelves a lo mismo? ¿Que la ganancia parece ser un bien; mas la pérdida, un mal?

COMPAÑERO. Desconcertado estoy; no sé qué decir.

SÓCRATES. No lo estás sin justa causa, por cierto. Responde además a esto: si uno, gastando poco, adquiere más, ¿afirmas ser eso ganancia?

COMPAÑERO. No digo que sea un mal, si, gastando poco oro y plata recibe algo más.

SÓCRATES. Voy, además, a preguntarte estotro. Bien,
d pues: si gastando uno media libra de oro, recibe el doble de plata, ¿recibió ganancia o pérdida?

COMPAÑERO. Pérdida, ciertamente, Sócrates; porque en vez de doce libras de oro se le entregan dos libras.

SÓCRATES. Y por cierto recibió más; que doble, ¿no es más que mitad?

COMPAÑERO. No, en valor de plata respecto de oro.

SÓCRATES. Luego, al parecer, hay que añadir precisamente "valor" a ganancia. Ahora, aun siendo más en cantidad la plata que el oro afirmas no ser mayor en valor; al revés: siendo el oro menor en cantidad afirmas que es mayor en valor.

e COMPAÑERO. Y mucho, que así es.

SÓCRATES. Luego lo valioso constituye lo ganancioso, sea su cantidad pequeña o grande; mas lo sinvalor es singanancia.

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Pero, ¿a lo valioso llamas "valioso" por algo distinto de poseerlo para sí?

COMPAÑERO. Sí, por poseerlo para sí.

SÓCRATES. Mas, de nuevo, ¿es valioso de poseer para sí lo inútil o lo útil?

COMPAÑERO. Lo útil, ciertamente.

232a SÓCRATES. ¿Es, pues, bueno "lo útil"?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Pues bien: tú, el más valiente de todos los varones, ¿no nos resulta, una vez más, la tercera o la cuarta, convenir en que la ganancia es un bien?

COMPAÑERO. Así parece.

SÓCRATES. ¿Recuerdas, pues, de dónde nos vino este razonamiento?

COMPAÑERO. Creo que sí.

SÓCRATES. Si no, te lo recordaré. Pusiste, contra mí, en duda eso de que los buenos no quieren ganar toda clase de ganancias, sino de las ganancias de las buenas; mas no, de las malas.

COMPAÑERO. Así es.

b SÓCRATES. Pues bien: ¿no nos forzó ahora el razonamiento a admitir que todas las ganancias, grandes y pequeñas, "son" buenas?

COMPAÑERO. Me forzó, Sócrates, más bien que me persuadió.

SÓCRATES. Mas tal vez lo siguiente te persuada. Pero, ahora, tanto que estés persuadido como de otra manera, nos

concedes que todas las ganancias, pequeñas y grandes "son" buenas.

COMPAÑERO. Pues lo concedo.

SÓCRATES. Pero concedes, ¿sí o no?, que los hombres honestos quieren todos ellos toda clase de bienes.

COMPAÑERO. Lo concedo.

SÓCRATES. Pero tú mismo dijiste que los deshonestos
c aman las ganancias, pequeñas y grandes.

COMPAÑERO. Lo dije.

SÓCRATES. Según, pues, tu razonamiento todos los hombres serían codiciosos, tanto los honestos, como los deshonestos.

COMPAÑERO. Tal parece.

SÓCRATES. Luego no insulta correctamente quien insulta a alguien de ser "codicioso", pues sucede que quien así por esto insulta está siéndolo él mismo.

NOTAS A HIPARCO O EL CODICIOSO

225 a.

"Codicioso" es, literalmente, amante-de-ganancia (φιλοκερδές). Los compuestos a base de "amante de ..." (φίλο) son frecuentes en los diálogos, y debían serlo ya, algunos, en la conversación pública. Así, amante-de-ganancia, amante-de-Sabiduría (φιλό-σοφος), amante-de-aprender (φιλο-μαθής), amante-de-ver (φιλο-θεαμῶν) ...

Esta pluralidad, variada, dispersa... estaba unificada por "amante"; a su vez, o complementariamente, tal pluralidad diluía la fuerza de "amante".

225 c.

El griego juega con la consonancia de ὥρα y χώρα (frase sabia). La traducción la imita con lo de estación-colocación. (Sabihondilla).

Sócrates pregunta con la fórmula ya habitual "qué es" codicia, y "quiénes" son los codiciosos, recognoscibles por tales mediante la definición. Aquí se procede al revés: de quiénes son los codiciosos a qué es codicia.

Primera Definición.

Los codiciosos son quienes juzgan vale la pena (ἀξιῶσιν) ganar (κερδαίνειν) aun de cosas de ningún valor. Aquí la palabra ἄξιος, ἀξιοῦν resuena a dos significados "acordes" entre sí (Cl. I): juzgar digno-y-valioso, dignidad y valor. "Ganar", lucrarse, es digno y valioso, y vale la pena...; y por tal hay que juzgarlo o estimarlo. Aplicado a cosas: las hay de ninguna dignidad, mas pueden tener valor; y esto es lo que el codicioso sabe y juzga ha de hacer: sacar provecho de lo no digno, mas valioso.

226 a.

Acerca del significado de expresiones, exclamaciones, juramentos —cual, ¡Por Júpiter!, ¡por los dioses!—, véase Cl. I.6.

226 e.

"desmesuradamente"; literalmente ὑπερ —φυώς es "sobrenaturalmente", "in-saciablemente" (ἀπλεστία). Sacar ganancia de lo naturalmente valioso y darse con ello por satisfecho o lleno, es natural. Se notará que "ganancia" no indica precisamente "precio" o "dinero", —más bien indica "provecho". Lo cual sería bien natural en el hombre.

226 e-227 c.

"pérdida" traduce uno de los significados que resuenan, perceptiblemente para el griego, en ζημία: pérdida y castigo, por tanto un mal. En cambio ganancia es un bien, por ser lo contrario a pérdida. Luego "los codiciosos resultan ser amantes de bien"; eso de "amante" (φιλ-) se aplica a amantes del bien y a amantes de ganancia.

Segunda definición, o denominación (καλεῖς):

Llamar amantes-de-ganancia a los amantes de lo bueno (τὸ ἀγαθόν); y al revés: los amantes de lo bueno son amantes de ganar; porque ganancia es un bien. Todos son "codiciosos". Se echa de ver: 1) que ganancia (κέρδος) es una clase de bien; 2) que no está vinculada con dinero, exclusivamente, sino con valor (ἀξία) más próximo a lo bueno que el dinero (precio). 3) que φιλία o "*amor* por..." unifica todo ello.

227 c. d.

Tercera definición, correcta (ὀρθῶς), o corrección de las anteriores.

Es codicioso quien se empeña, y cree digno ganar en cosas en que los honestos no se atreven a ganar.

"Honesto" es χρηστός; palabra bisignificacional, del tipo "acorde" (Cl. 1): bueno-y-útil; en virtud de la conexión griega entre bien y útil (provechoso); lo real y verdaderamente bueno es real y verdaderamente útil, y a la inversa.

¿"Te parece" —pregunta Sócrates— "que algo útil y bueno sea malo"? ¿Que si ganancia es un bien sea malo?

Ante tal blasfemia (βλασ-φήμη); Sócrates exclama: ¡εὐ-φήμει!, "¡Cuidado con la lengua!, ¡ojo a lo que dices!". Fórmula o frase "hecha" (Cl. II.3), aplicable sobre todo al lenguaje reverente hacia los dioses o asuntos supremos, si se corre el peligro de hablar mal, —de blasfemar.

El razonamiento, advierte el discípulo a Sócrates, "lo está haciendo dar vueltas". Sócrates emprende otro camino.

228 b.

Sobre la frase "hecha" "bello-y-bueno", véase Cl. II.3. Hiparco, de Atenas, sabio y benefactor gobernante de Atenas. (527-514 a.C.).

229 c.

"la canéfora", joven que llevaba, en la procesión de las fiestas panateneas, la cesta sagrada que contenía el incienso, guirnalda, pastel y cuchillo del sacrificio.

230 b.

La frase "en cuanto a ser" (κατὰ τὸ... εἶναι) comida... oro... hombre... es técnica y propia o apropiada en la Academia; como lo son τῷ ὄντι, —en realidad; Cf. II.3, IV.3; "siendo en realidad lo mismo" (τί τὸ αὐτό) ταὐτὰ ὄντα. Tales frases dan, o mantienen, el tono "ontológico" del diálogo, a diferencia del teatral, sofístico.

231 c, d.

"libra" (σταθμόν), medida de peso; ἄξια, medida de valor.

Lugar y tiempo del diálogo (fingido). Atenas. Academia. Ejercicio redactado por un miembro de la misma, socrático de tendencia o de discipulado. (Entre 387-347 a.C.).

Personas:

SÓCRATES. Ateniense. Filosofante dialéctico, en plan de maestro de un

DISCÍPULO. (Innominado).

MINOS O SOBRE LA LEY

(POLITICO)

ΜΙΝΩΣ ἢ ΠΕΡΙ ΝΟΜΟΥ

[πολιτικός.]

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΕΤΑΙΡΟΣ

ΣΩ. Ὁ νόμος ἡμῖν τί ἐστιν ; 313 a

ΕΤ. Ὁποῖον καὶ ἐρωτᾷς τῶν νόμων ;

ΣΩ. Τί δ' ; ἔστιν ὅτι διαφέρει νόμος νόμου κατ' αὐτὸ τοῦτο, κατὰ τὸ νόμος εἶναι ; Σκόπει γὰρ δὴ ὃ τυγχάνω ἐρωτῶν σε. Ἐρωτῶ γάρ, ὥσπερ εἰ ἀνηρόμην τί ἐστι χρυσός, εἴ με ὡσαύτως ἀνήρου ὁποῖον καὶ λέγω χρυσόν, οἶομαί σε οὐκ ἂν ὀρθῶς ἐρέσθαι. Οὐδὲν γάρ που διαφέρει οὔτε χρυσὸς χρυσοῦ οὔτε λίθος λίθου κατά γε τὸ λίθος b εἶναι καὶ κατὰ τὸ χρυσός· οὕτω δὲ οὐδὲ νόμος που νόμου οὐδὲν διαφέρει, ἀλλὰ πάντες εἰσὶ ταὐτόν. Νόμος γὰρ ἕκαστος αὐτῶν ἐστιν ὁμοίως, οὐχ ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δ' ἧττον· τοῦτο δὴ αὐτὸ ἐρωτῶ, τὸ πᾶν τί ἐστι νόμος. Εἰ οὖν σοι πρόχειρον, εἰπέ.

ΕΤ. Τί οὖν ἄλλο νόμος εἴη ἄν, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ἢ τὰ νομιζόμενα ;

ΣΩ. Ἦ καὶ λόγος σοι δοκεῖ εἶναι τὰ λεγόμενα, ἢ ὄψις τὰ ὁρώμενα, ἢ ἀκοὴ τὰ ἀκουόμενα ; ἢ ἄλλο μὲν λόγος,

313 a 1 ὁ obscisso marg. periit in A || 2 ὁποῖον : ποῖον Hermann || τῶν νόμων : τὸν νόμον Estienne || 5 εἰ ἀνηρόμην A : εἰ ἀνηρώμην F εἰ ἀνερώμην b ἂν εἰ ἠρόμην Hermann || 6 με A : μὲν F || ἀνήρου A : ἂν ἤρου F || 7 οἶομαί A : οἶμαί F || ἐρέσθαι A : αἱρεῖσθαι F || b 6 εἰπέ A : εἶπε F.

MINOS O SOBRE LA LEY

(Político)

SÓCRATES, COMPAÑERO

313a SÓCRATES. ¿Qué es para nosotros la Ley?

COMPAÑERO. ¿Por qué de las leyes preguntas?

SÓCRATES. Pero, ¿qué?: ¿que una ley se diferencia de otra en eso precisamente de ser ley? Fíjate, pues, en lo que te estoy preguntando. Porque pregunto esto cual si te preguntara *qué es* oro, y me repreguntaras parecidamente, de qué del oro hablo; creo que tu pregunta no sería correcta, porque en nada se diferencia un oro de otro oro, ni una piedra de otra piedra en
b eso de ser piedra o en eso de ser oro. Así, por cierto, en nada se diferencia ley de ley, sino que todas son lo mismo. Porque cada una de ellas lo es por igual; no una más; otra, menos. Pues esto precisamente pregunto: en total, ¿"*qué es* ley"? Si a mano tienes respuesta, díla.

COMPAÑERO. ¿Pues qué otra cosa, Sócrates, sería Ley sino lo Legislado?

SÓCRATES. Que también te parece que palabra es lo Em-
c palabrado; o vista, lo Visto; ¿es oído, lo Oído? O bien: ¿que algo diverso son palabra y empalabrado; algo diverso, vista y lo visto; algo diverso, oído y lo oído, y algo diverso ley y lo legislado? ¿Así o de otra manera te parece?

COMPAÑERO. Me parece ahora algo claramente diverso.

SÓCRATES. ¿Luego ley no es lo Legislado?

COMPAÑERO. Me parece que no.

SÓCRATES. Pues bien: ¿qué sería Ley? Considerémoslo de estotra manera: Si alguien, respecto de lo que acabamos de
314a decir, nos preguntara: Puesto que afirmáis que con la vista se ve lo visto, ¿siendo qué la vista, con ella se ve?, le responderia-

mos que en esta sensación, mediante los ojos, se nos revelan las cosas. Pero si se nos preguntara: "Pero, ¿qué?: puesto que por el oído se oye lo oído, ¿siendo qué el oído?", le responderíamos que porque con esta sensación, mediante los oídos, se nos revelan los sonidos. Así, pues, también, se nos preguntara: "Ya que por la Ley se legisla lo legislado, ¿siendo qué la ley con ella se legisla?; es con una sensación, o revelación, cual lo
b aprendido se aprende por revelarlo la ciencia; o por un cierto descubrimiento, cual se descubre lo descubierto; tal, lo sano y malsano, por la medicina; y ¿qué piensen los dioses, por la adivinatoria, como afirman los adivinos? Porque, para nosotros, la arte es un cierto descubrimiento de las cosas. ¿Es así?

COMPAÑERO. Absolutamente.

SÓCRATES. Pues, de entre estos casos, ¿cuál, sobre los demás, admitiríamos es la ley?

COMPAÑERO. Eso: "dogmas" y, además de eso, "votados", me parece. Porque, ¿qué otra cosa se diría "ser Ley"? De modo que, Sócrates, lo que preguntas: ¿qué es en toda gene-
c ralidad eso de Ley?, Ley corre el peligro de ser "Dogma de Ciudad".

SÓCRATES. Al parecer llamas a la Ley "dogma político".

COMPAÑERO. Yo, sí.

SÓCRATES. Y tal vez lo dices bellamente; mas puede ser lo sepamos mejor de esta manera: ¿Llamas sabios a algunos?

COMPAÑERO. Yo, sí.

SÓCRATES. Pues bien: ¿los sabios son sabios por la sabiduría?

COMPAÑERO. Sí

SÓCRATES. Pero, ¿qué?: Los justos, ¿justos por la justicia?

COMPAÑERO. Enteramente.

SÓCRATES. ¿También pues, los respetuosos de la legalidad lo son precisamente de la legalidad por la ley?

COMPAÑERO. Sí.

d SÓCRATES. ¿Mas los violadores de la legalidad son ilegales por la ilegalidad?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. ¿Mas los respetuosos de la legalidad son justos?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. ¿Mas los violadores de la legalidad son injustos?

COMPAÑERO. Son injustos.

SÓCRATES. Pues bien: ¿Justicia y Ley son algo bellísimo?

COMPAÑERO. Así es.

SÓCRATES. ¿Mas algo feísimo, la injusticia y la ilegalidad?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. ¿Y aquélla conserva las Ciudades y todo lo demás; pero la otra les destruye y trastorna?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Luego ha de concebirse a la Ley cual si fuera algo bello, y buscarla cual algo bueno.

COMPAÑERO. Pero, ¿cómo no?

SÓCRATES. Pues bien: ¿no afirmamos que la Ley es dogma de Ciudad?

e COMPAÑERO. Pues lo afirmamos.

SÓCRATES. Pues, ¿qué?: ¿no hay Dogmas unos buenos; otros, malos?

COMPAÑERO. Pues los hay, ciertamente.

SÓCRATES. Mas, de seguro la ley no va a ser mala.

COMPAÑERO. Pues no.

SÓCRATES. Luego no es correcto responder así, tan sencillamente, que "Ley es Dogma de Ciudad".

COMPAÑERO. Me parece a mí que no.

SÓCRATES. Luego no concordarían Ley y dogma malo.

COMPAÑERO. No, por cierto.

SÓCRATES. No obstante paréceme aún a mí evidente que la Ley es una cierta opinión. Mas, puesto que no es opinión mala, ¿no estaría ya bien claro que es la buena, si la ley es opinión?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Mas, ¿cuál es la opinión buena? ¿No es la verdadera?

COMPAÑERO. Sí.

315a SÓCRATES. Pues, ¿la opinión verdadera no es descubrimiento de ser?

COMPAÑERO. Lo es.

SÓCRATES. Luego la ley pretende ser descubrimiento de ser.

COMPAÑERO. ¿Pues cómo, Sócrates, si la ley es descubrimiento de ser no siempre nos servimos para las mismas cosas de las mismas leyes, dado que los seres se nos descubren?

SÓCRATES. La Ley pretende, es cierto, nada menos que ser descubrimiento del ser. Mas los hombres que no se sirvan siempre de las mismas leyes, no siempre podrán, tal nos parece, descubrir lo que pretende la ley: descubrir "el ser". Bien, pues,
b veamos si se nos hace claro desde ahora si nos servimos siempre de las mismas leyes o a veces de otras; y si todos, de las mismas u otros de otras.

COMPAÑERO. Pero, Sócrates esto no es dificultoso de conocer que unos se sirven siempre de las mismas, y otros de otras. Por ejemplo inmediato: para nosotros no existe la ley de
c sacrificar hombres, sino que esto es algo impío; mas los cartagineses los sacrifican cual si fuera para ellos algo sagrado y legal; y, en este punto, algunos de ellos sacrifican hasta a sus propios hijos a Cronos, como tal vez aun tú mismo lo hayas oído. Y no solamente los hombres bárbaros se sirven de otras leyes que las nuestras, sino aun los habitantes de Licaón y la progenie de Atamasto, y eso que son griegos, hacen tales sacrificios. E igualmente sabes, y has oído, de qué leyes nos servíamos antes acerca de los muertos; degollábamos las víctimas
d antes de llevarse el cadáver y enviábamos a por los encargados de recoger en urna la sangre; los anteriores a éstos llegaban hasta enterrar en la casa a los muertos. Mas nosotros nada de esto hacemos. Miles de miles de tales casos podríamos nosotros mencionar, porque fuera fácil demostrar de muchas maneras que ni nosotros mismos nos comportamos siempre de la misma manera, ni los hombres entre sí.

SÓCRATES. Nada tendría de extraño, óptimo, que dijeras la verdad; mas a mí se me ocultaba. Pero mientras tú hables para

e ti mismo lo que te parece en largo razonamiento y, a mi vez, yo así, no hay como coincidamos, —tal pienso; mas si la discusión la hacemos en común, tal vez concordaríamos. Si, pues, lo quieres, preguntándome algo considéralo en común conmigo; o, si lo prefieres, responde tú.

COMPAÑERO. Pues quiero, Sócrates, responder a lo que te plazca.

SÓCRATES. Pues bien: ¿qué piensas?: ¿que lo justo es injusto; que lo injusto es justo; o que lo justo es justo; mas lo injusto injusto?

COMPAÑERO. Para mí, por cierto, lo justo es justo y lo injusto injusto.

316a SÓCRATES. ¿Que no piensan todos así de igual manera que aquí?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. ¿Pues también entre los persas?

COMPAÑERO. También entre los persas.

SÓCRATES. ¿Pero, de seguro, siempre?

COMPAÑERO. Siempre.

SÓCRATES. Pero, ¿a lo que arrastra más se lo tiene aquí por más pesado; a lo que menos, por más ligero, o lo contrario?

COMPAÑERO. No, sino lo que arrastra más es lo más pesado; pero lo que menos, lo más ligero.

SÓCRATES. ¿También, pues, en Cartago y en Licaón?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. A lo bello, tal parece, tiénenlo en todas partes
b por bello; y a lo feo por feo; mas no a lo feo, por bello; ni a lo bello, por feo.

COMPAÑERO. Así es.

SÓCRATES. Así que, para decirlo en general, se tiene por propio de lo ente ser; no, de lo no ente, tanto entre nosotros como entre todos los demás.

COMPAÑERO. A mí me lo parece.

SÓCRATES. Luego quien yerre acerca del ente, errará acerca de lo legal.

COMPAÑERO. Así que, Sócrates, como tú dices, parecen ser legales estas mismas cosas, tanto entre nosotros como entre
c los demás. Mas cuando me pongo a pensar en que no cesamos de trastornar las leyes no puedo convencerme de ello.

SÓCRATES. Porque, tal vez, no caes en cuenta de que, aun trastornadas están siendo las mismas. Míralo conmigo de estotra manera: ¿Cayó por suerte alguna vez en tus manos alguna obra sobre la salud de los enfermos?

COMPAÑERO. Sí, por cierto.

SÓCRATES. ¿Sabes, pues, a qué arte pertenece tal obra?

COMPAÑERO. Lo sé; que es a la medicina.

SÓCRATES. Pues bien: ¿llamas médicos a los entendidos en eso?

COMPAÑERO. Lo afirmo.

d SÓCRATES. ¿Piensan los entendidos lo mismo sobre las materias propias, o cada uno diversamente?

COMPAÑERO. Me parecen pensar lo mismo.

SÓCRATES. ¿Solamente los griegos con los griegos o también los bárbaros entre sí y con los griegos coinciden en pensar lo mismo sobre lo que saben?

COMPAÑERO. Gran necesidad, por cierto, hay de que los entendidos coincidan en pensar lo mismo, tanto griegos como bárbaros.

SÓCRATES. Bellamente respondiste. Así que, ¿también siempre?

COMPAÑERO. Sí, también siempre.

SÓCRATES. ¿También los médicos escriben sobre la salud
e lo que están convencidos que es?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Luego son prescripciones medicinales y leyes medicinales tales escritos, —los de los médicos.

COMPAÑERO. Medicinales, por cierto.

SÓCRATES. ¿Así que también los escritos agrícolas son leyes agrícolas?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Pues, ¿de quiénes son los escritos y leyes referentes al cultivo de jardines?

COMPAÑERO. De los jardineros

SÓCRATES. ¿Luego tales leyes son, según nosotros, leyes de jardinería?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. ¿De los entendidos en mandar sobre jardines?

COMPAÑERO. Pero, ¿cómo no?

SÓCRATES. Mas son los jardineros quienes entienden.

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Mas, ¿de quiénes son los escritos y leyes sobre preparación de alimentos?

COMPAÑERO. De los cocineros.

SÓCRATES. ¿Luego son éstas leyes culinarias?

COMPAÑERO. Culinarias.

SÓCRATES. ¿De los entendidos, al parecer, en mandar sobre la preparación del alimento?

317a COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Mas, como se dice, ¿entienden de ello los cocineros?

COMPAÑERO. En efecto, entienden.

SÓCRATES. Sea, pues; ¿de quiénes son precisamente los escritos y legislación de lo referente a la administración de Ciudad?; ¿de los entendidos en mandar sobre Ciudades? ¿No es así?

COMPAÑERO. Me lo parece.

SÓCRATES. ¿Pero algunos otros entienden de ello fuera de los varones políticos y reales?

COMPAÑERO. Estos, ciertamente.

SÓCRATES. Luego tales escritos son políticos; los hombres llámanlos leyes, y son escritos de varones reales y buenos.

b COMPAÑERO. Dices la verdad.

SÓCRATES. Mas los entendidos, ¿no escriben sobre la misma materia unas veces una cosa; otras, otra?

ΣΩ. Ἄλλο τι οὖν οἵ γε ἐπιστάμενοι οὐκ ἄλλοτε ἄλλα συγγράψουσι περὶ τῶν αὐτῶν ;

ΕΤ. Οὔ.

ΣΩ. Οὐδὲ μεταθήσονταί ποτε περὶ τῶν αὐτῶν ἕτερα καὶ ἕτερα νόμιμα ;

ΕΤ. Οὐ δῆτα.

ΣΩ. Ἐὰν οὖν ὁρῶμέν τινας ὁπουοῦν τοῦτο ποιοῦντας, πότερα φήσομεν ἐπιστήμονας εἶναι ἢ ἀνεπιστήμονας τοὺς τοῦτο ποιοῦντας ;

ΕΤ. Ἀνεπιστήμονας.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ὃ μὲν ἂν ὀρθὸν ᾖ, νόμιμον αὐτὸ φήσομεν ἑκάστῳ εἶναι, ἢ τὸ ἰατρικὸν ἢ τὸ μαγειρικὸν ἢ τὸ κηπουρικόν ;

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Ὃ δ' ἂν μὴ ὀρθὸν ᾖ, οὐκέτι φήσομεν τοῦτο νόμιμον c εἶναι ;

ΕΤ. Οὐκέτι.

ΣΩ. Ἄνομον ἄρα γίγνεται.

ΕΤ. Ἀνάκη.

ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ ἐν τοῖς συγγράμμασι τοῖς περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ ὅλως περὶ πόλεως διακοσμήσεώς τε καὶ περὶ τοῦ ὡς χρὴ πόλιν διοικεῖν, τὸ μὲν ὀρθὸν νόμος ἐστὶ βασιλικός, τὸ δὲ μὴ ὀρθὸν οὔ, ὃ δοκεῖ νόμος εἶναι τοῖς μὴ εἰδόσιν· ἔστιν γὰρ ἄνομον.

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Ὀρθῶς ἄρα ὡμολογήσαμεν νόμον εἶναι τοῦ ὄντος d εὕρεσιν.

ΕΤ. Φαίνεται.

ΣΩ. Ἔτι δὲ καὶ τόδε ἐν αὐτῷ διαθεώμεθα. Τίς ἐπιστήμων διανεῖμαι ἐπὶ γῇ τὰ σπέρματα ;

b 3 συγγράψουσι A : -γράφουσι F || 4 οὔ — 5 αὐτῶν om. F || 8 ὁπου οὖν A : ὁποιοῦν F om. EKcf || 12 ὃ μὲν ex em. A² || ἂν om. A || c 6 οὐκοῦν — 318 a 13 φημί hab. Stob. (W. H. IV, 120) || 9 ὃ om. F et Stobaei SMA || εἶναι A : εἶναι βασιλικός F || d 4 διαθεώμεθα Hermann : διαθώμεθα A θεασώμεθα F Stob. || 5 ἐπὶ γῇ A : ἐπεὶ γεῖ F τῇ γῇ EKc ἐν τῇ γῇ Stobaei A ἐπὶ γῆν Richards.

COMPAÑERO. No.

SÓCRATES. ¿Ni cambiarán sobre la misma materia de una prescripción legal a otra distinta?

COMPAÑERO. No, por cierto.

SÓCRATES. Si, pues, vemos que algunos obran así, ¿afirmaremos que quienes tal hacen sean entendidos o no entendidos?

COMPAÑERO. No entendidos.

SÓCRATES. Pues bien: ¿no afirmaremos que lo que sea correcto en cada caso: medicinal, culinario, jardineril, es ello mismo legal?

COMPAÑERO. Sí.

c SÓCRATES. Pero, ¿de lo que no sea correcto afirmaremos aún que sea ello mismo legal?

COMPAÑERO. Ya no.

SÓCRATES. Luego resulta ilegal.

COMPAÑERO. Necesariamente.

SÓCRATES. Así, pues, tanto en los escritos sobre lo justo e injusto y en general sobre administración de Ciudad y sobre el modo según el cual hay que gobernarla, lo correcto es ley real; mas no, lo no correcto, que es lo que a los ignorantes parece ser ley; que es ilegal.

COMPAÑERO. Sí.

d SÓCRATES. Luego correctamente convinimos en que ley es descubrimiento del ser.

COMPAÑERO. Tal parece.

SÓCRATES. Pero además paremos mientes aquí en esto: ¿Quién es el entendido en repartir por tierra las simientes?

COMPAÑERO. El labrador.

SÓCRATES. ¿Este es quien reparte a cada tierra las apropiadas semillas?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. ¿Luego el labrador es el repartidor bueno, y las leyes y repartos suyos son, en esta materia, los correctos?

COMPAÑERO. Sí.

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Οἱ δὲ τοῦ βουκόλου τοῖς βουσί.

ΕΤ. Ναί.

ΣΩ. Οἱ δὲ τοῦ τίνος νόμοι ἄριστοι ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων; οὐχ οἱ τοῦ βασιλέως; φάθι.

ΕΤ. Φημὶ δή.

ΣΩ. Καλῶς τοίνυν λέγεις. Ἔχοις ἂν οὖν εἰπεῖν τίς b
τῶν παλαιῶν ἀγαθὸς γέγονεν ἐν τοῖς αὐλητικοῖς νόμοις νομοθέτης; ἴσως οὐκ ἐννοεῖς, ἀλλ' ἐγὼ βούλει σε ὑπομνήσω;

ΕΤ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΣΩ. Ἆρ' οὖν ὁ Μαρσύας λέγεται καὶ τὰ παιδικὰ αὐτοῦ Ὄλυμπος ὁ Φρύξ;

ΕΤ. Ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. Τούτων δὴ καὶ τὰ αὐλήματα θειότατά ἐστι, καὶ μόνα κινεῖ καὶ ἐκφαίνει τοὺς τῶν θεῶν ἐν χρείᾳ ὄντας· καὶ ἔτι καὶ νῦν μόνα λοιπά, ὡς θεῖα ὄντα.

ΕΤ. Ἔστι ταῦτα. c

ΣΩ. Τίς δὲ λέγεται τῶν παλαιῶν βασιλέων ἀγαθὸς νομοθέτης γεγονέναι, οὗ ἔτι καὶ νῦν τὰ νόμιμα μένει ὡς θεῖα ὄντα;

ΕΤ. Οὐκ ἐννοῶ.

ΣΩ. Οὐκ οἶσθα τίνες παλαιοτάτοις νόμοις χρῶνται τῶν Ἑλλήνων;

ΕΤ. Ἆρα Λακεδαιμονίους λέγεις καὶ Λυκοῦργον τὸν νομοθέτην;

ΣΩ. Ἀλλὰ ταῦτά γε οὐδέπω ἴσως ἔτη τριακόσια ἢ ὀλίγῳ τούτων πλείω. Ἀλλὰ τούτων τῶν νομίμων τὰ βέλτιστα πόθεν ἥκει; Οἶσθα; d

ΕΤ. Φασί γε ἐκ Κρήτης.

ΣΩ. Οὐκοῦν οὗτοι παλαιοτάτοις νόμοις χρῶνται τῶν Ἑλλήνων;

b 2 ἐν om. A || νόμοις secl. Hermann || 5 οὖν: οὐχ Hirschig || 9 ἐκφαίνει A : ἐμφαίνει F || 10 λοιπά A : λοιπά ἐστιν F || c 2 δὲ : δαὶ (αἰ in ras.) A || 8 λέγεις A : λέγοις F.

SÓCRATES. Pero, ¿quién es el buen repartidor de sonidos en las melodías, y capaz de repartir las valiosas?, ¿y las leyes de quién son las correctas?

e COMPAÑERO. Las del flautista y citarista.

SÓCRATES. Luego el más observante de tales leyes, tal es el mejor flautista.

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Pero, ¿quién es el mejor en repartir el alimento para los cuerpos humanos? ¿No es lo mismo que quien reparta el alimento más valioso?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Luego sus repartos y leyes son las mejores, y quien en esto sea el más observante de ellas, es el mejor repartidor.

COMPAÑERO. Absolutamente.

SÓCRATES. ¿Quién es el tal?

COMPAÑERO. El profesor de gimnasia.

318a SÓCRATES. ¿Tal es el efectivamente capaz de pastorear el rebaño humano (del cuerpo)?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Pero, ¿quién es el efectivamente capaz de pastorear el rebaño de ovejas? ¿Cuál es su nombre?

COMPAÑERO. "Pastor".

SÓCRATES. Luego las leyes del pastor son las mejores para las ovejas.

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. ¿Mas las del boyero, para los bueyes?

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. Mas, ¿de quién son las leyes mejores para las almas de los hombres? ¿No, las del rey? Afírmalo.

COMPAÑERO. Lo afirmo.

b SÓCRATES. Y bellamente, en efecto, lo dices. ¿Podrías, pues, indicar, quién de los antiguos fue buen legislador en leyes flautísticas? ¿Que tal vez no comprendes?, —si lo quieres, te lo recordaré.

COMPAÑERO. Pues, y mucho.

SÓCRATES. ¿Pues que no se cuenta que fuera Marsias y su doncel predilecto Olimpo el Frigio?

COMPAÑERO. Dices la verdad.

SÓCRATES. Por cierto que sus melodías para flauta son divinísimas, y solamente ellas conmueven y alumbran a los indigentes de lo divino. Y aun son ellas solas las que hasta hoy quedan, por ser divinas.

c COMPAÑERO. Así es.

SÓCRATES. Pero, ¿de quién de entre los reyes antiguos se cuenta haber resultado buen legislador, cuya legislación perdure aún hoy, por ser divina?

COMPAÑERO. No lo tengo en mente.

SÓCRATES. ¿No sabes quiénes, entre los griegos, se sirven de más antiguas leyes?

COMPAÑERO. ¿Te refieres a los espartanos y a Licurgo, el legislador?

SÓCRATES. Mas eso, por cierto, apenas si tiene tal vez trescientos años o poco más. Pero lo mejor de tal legislación, ¿de dónde viene? ¿Lo sabes?

d COMPAÑERO. Dícese que de Creta.

SÓCRATES. Así que ellos se sirven de las más antiguas leyes de Grecia.

COMPAÑERO. Sí.

SÓCRATES. ¿Sabes, pues, quiénes fueron sus reyes buenos? Minos y Radamanto, hijos de Júpiter y Europa; de ellos son las leyes.

COMPAÑERO. Por cierto, Sócrates, que se dice haber sido éste varón justo; mas de Minos, que fue feroz, duro e injusto.

SÓCRATES. Es un mito ático, óptimo, y de tragedia lo que cuentas.

e COMPAÑERO. Pero, ¿qué?: ¿no se cuenta eso de Minos?

SÓCRATES. Pues no, por Homero y Hesíodo; y, por cierto, que son más de fiar que todos los poetas trágicos juntos de quienes he oído eso y lo repites.

COMPAÑERO. Pero, ¿qué dicen aquellos sobre Minos?

SÓCRATES. Te lo repetiré, para que tú no seas impío, cual la mayoría. Porque nada hay de más impío y nada de lo que más haya que guardarse que de faltar de palabra-y-obra contra los dioses, —después, contra los hombres divinos. Pero grandísima precaución ha de tomarse siempre que haya de
319a reprender o alabar a un varón: la de hablar no correctamente. Por lo cual hay que aprender a discernir los varones buenos de los malos. Porque dios se irrita cuando alguien reprende a un semejante suyo o alaba a quien está siendo lo contrario a él. Aquel otro es el bueno. Porque no creas que sean en algo sagradas las piedras, leños, pájaros y serpientes; mas no, los hombres. Al contrario: lo más sagrado de todo lo es el hombre bueno; y lo más asqueroso, el perverso.

Pues bien: sobre Minos, Homero y Hesíodo lo encomian
b de esta manera: te la referiré a fin de tú, hombre hijo de hombre, no faltes gravemente de palabra contra un héroe, hijo de Júpiter. Porque diciendo Homero de Creta que hay en ella muchos hombres y noventa ciudades, está en ella precisamente

Knosos, gran Ciudad, donde Minos
reinó, conferenciante, cada nueve años, con el gran Júpiter.

c Tal es, pues, el encomio, dicho brevemente, que Homero hace a Minos, encomio tal que a ninguno de los héroes lo hizo Homero. Que Júpiter sea sofista, y que esta arte sea grandemente bella, lo declaró en muchas y diversas partes, mas especialmente aquí, porque dice que Minos conversaba íntimamente cada nueve años con Júpiter, y acudía a recibir lecciones, cual de sofista, de Júpiter. Que Homero haya otorgado a ninguno de los héroes ese regalo de haber sido educado por Júpiter, sino a Minos,
d admirable alabanza es. Y en el descenso a los infiernos de la Odisea representa a Minos juzgando, cetro de oro en mano; no, a Radamanto. Pero ni allí hizo a éste juez en funciones ni en parte alguna tratarse íntimamente con Júpiter. Por lo cual afirmo yo que Homero encomió a Minos muchísimo más que a todos. De que, siendo un hijo de Júpiter, haya sido el único educado por Júpiter, no hay alabanza que sea exagerada.

Que esto indica el verso

reinó, conferenciante, cada nueve años, del gran Júpiter:
e que Minos fue confidente de Júpiter; porque "conferencias" son palabras y el "conferenciante" es confidente de palabras;

acudía, pues, Minos durante el noveno año, al antro de Júpiter,
para aprender algunas cosas, para manifestar después algunas
de las que, en el último noveno año, había aprendido de
Júpiter. Hay quienes suponen que "conferenciante" es comen-
sal y compañero de juegos de Júpiter. Mas de que nada dicen
quienes tal suponen serviría de prueba esto: habiendo tantos
320a hombres, griegos y bárbaros, no hay quienes se abstengan de
banquetes y de esos juegos en que interviene el vino, sino
cretenses, y espartanos en segundo lugar, habiéndolo aprendido
de los cretenses. En Creta una, entre las otras leyes establecidas
por Minos, es ésta: no beber, reunidos, hasta emborracharse.
Y es evidente que lo que él tenía por bello, eso fue lo que
b estableció cual ley aun para sus conciudadanos. Que no, cual
hombre ligero, Minos pensó una cosa, pero hizo otra diferente
de la que pensaba. Por el contrario: tal era, como digo, su
manera de trato público: mediante razonamiento llevar al edu-
cando a la virtud. Por lo cual estableció para sus conciudadanos
leyes tales que han hecho todo el tiempo bienaventurada a
Creta, y a Esparta desde que comenzó a servirse de ellas, por
ser divinas.

Cierto, Radamanto fue varón bueno, ya que fue educado
c por Minos. Fue, sin duda, educado no en toda la arte real,
sino en una arte subordinada a la real: presidir en los juzgados.
De donde le viene la nombradía de buen juez, porque Minos
se sirvió de él para lo de la Ciudad; mas para lo restante de
Creta, de Talos. Talos recorría tres veces al año los poblados,
viendo que se guardaren en ellos, y llevando las leyes escritas
en tabletas de bronce, de donde le vino el sobrenombre de
"broncíneo".

También Hesíodo dijo cosas, hermanas de éstas, sobre
d Minos, porque haciendo memoria de su nombre añade:

fue el más regio de los reyes mortales
y mandaba a los más de los hombres comarcanos
por tener el cetro de Júpiter; con él reinó hasta sobre
[ciudades.

Y con eso de "cetro de Júpiter", no otra cosa indica sino la
educación que de Júpiter recibió, por la que regía en Creta.

COMPAÑERO. ¿Por qué, pues, Sócrates, se difundió sobre
Minos esa fama de maleducado y duro?

e SÓCRATES. Por una razón, óptimo, por la que tú también, si eres prudente, tomarás la precaución, y tómela cualquier varón que se preocupe de la reputación: la de no hacerse odioso jamás a varón alguno poeta. Porque los poetas tienen gran poder sobre la reputación según como hablen de los hombres en sus poemas: alabándolos o vilipendiándolos. En esto faltó gravemente Minos: en hacer la guerra a esta Ciudad en la que, además de otras muchas sabidurías, hay muchas clases de poetas, especialmente de tragedias, aparte de en los demás géneros
321a de poesía. Es aquí antigua la tragedia; que no comenzó, cual se cree con Tespos ni con Frínico; mas si quieres repensarlo hallarás ser invención grandemente antigua de esta Ciudad. Pero de todos los géneros de poesía es la tragedia el más agradable al pueblo y el mejor conductor de las almas. Sacando, pues, nosotros a escena en ella a Minos, nos vengamos de los tributos aquellos que nos forzó a pagar. En esto, pues, faltó gravemente Minos: en hacérsenos odioso; de lo cual le vino esa mala reputación, que es lo que tú preguntas. De que era hombre de
b bien y de ley, como lo dijimos anteriormente, y buen distribuidor, sea máximo testimonio el que sus leyes están inamovibles, por venir de quien ha encontrado perfectamente la verdad acerca del régimen de Ciudad.

COMPAÑERO. Me parece, Sócrates, que has hablado según verosímil razonamiento.

SÓCRATES. Si, pues, digo la verdad, ¿no te parece que los cretenses, conciudadanos de Minos y Radamanto, se sirven de las más antiguas leyes?

COMPAÑERO. Tal parece.

SÓCRATES. Luego ellos han sido, de entre los antiguos, los mejores legisladores, apacentadores y pastores de varones,
c al modo que Homero llama "pastor de pueblos" al general bueno.

COMPAÑERO. Absolutamente.

SÓCRATES. Bien, pues, ¡por Júpiter!, el de la Amistad; si alguien nos preguntara para el cuerpo, ¿qué es lo que un buen legislador y apacentador distribuye para hacerlo mejor?, diríamos, respondiendo bella y brevemente, que alimentación y ejercicios; aquélla para hacerlo crecer; éstos, para, con gimnasia, reforzar al cuerpo mismo.

COMPAÑERO. Correctamente.

d SÓCRATES. Si, pues, a continuación se nos preguntara: "¿Qué es precisamente lo que el buen legislador y apacentador distribuye para hacer mejor al alma misma?" ¿Qué le responderíamos sin que hayamos de avergonzarnos de nosotros mismos y de nuestra edad?

COMPAÑERO. No tengo aún qué decir.

SÓCRATES. Mas, por cierto, que es una vergüenza para nuestra alma, la de cada uno de los dos, el que parezcan no saber ellas en qué consiste para ellas lo bueno y lo vil; pero haberlo ya descubierto respecto del cuerpo y de lo demás.

NOTAS A MINOS

313 a.

"¿Por qué de las leyes?", ¿por qué calidad (ποῖον) precisamente (ὁ-ποῖος) preguntas? Para la gradación del tipo de preguntas referentes a qué es (τί ἐστιν) algo, véase Cl. II. 1. Qué es (algo), cuál su cualidad típica (ὁ-ποῖον), cuál su poder (δύναμις) específico. Las palabras-programa son ἔστι, ὁποῖον, δύναμις.

"en eso precisamente", κατ' αὐτο τοῦτο· Frase técnica de refuerzo de la pregunta para dirigirla, si pierde, a un objeto al definiendo: aquí a lo que es (εἶναι) la ley, κατὰ τὸ νόμον εἶναι. Nótese la insistencia en dirección κατὰ αὐτὸ τοῦτο, κατὰ τὸ.

313 a. b.

"Lo Legislado", τὰ νομιζόμενα. (*Primer* intento de definición de Ley). La frase pudiera entenderse de lo legislado por la ley, —vgr. lo referente a propiedad, matrimonio, guerra, juicios..., y en este caso serían Ley y Legislado (o cosas legisladas, τὰ..., tan diferente cual vista y lo Visto; oído, y lo Oído). Pero es una primera definición o delimitación, pues no se legisla sobre números, figuras, colores, sonidos... La ley, lo legislable y lo legislado (pasan a ley, νομιζόμενον) son fases diferentes, separables, aunque conexas. Definición dada por señalamiento de linderos (límites) dentro de los cuales la ley manda. Límites suyos de jurisdicción, que la separan de campos colindantes que no son suyos. Por lo legislado ya, de hecho, precediendo a... ley explícita, de ordinario, posterior, y muy más tarde a explícita definición de Ley. Definición por estado implícito, implicado, previo y efectivo, anterior *de facto*, al explícito, general, preceptivo (a cumplir). Lo tenido (práctica y previamente) por "legal" (νόμος, νομίζειν, νομιζόμενα).

Sócrates y el discípulo abandonan este tipo de definición.

313 c-314 a-e.

(*Segundo* intento de definición). "mediante...", διά, (los ojos, las orejas) se nos declara o revela (δῆλον) algo especial de ciertas cosas: colores, figuras, sonidos. Eso de "mediante", a través (διά), indica que no sólo el medio —aire, luz...— es atravesado por ojos, oídos sin ser percibido, sino que los

ojos mismos, las orejas mismas, son puro medio, en que el alma (la vista, el oído) no se detiene. Va hacia lo visto, lo oído, "lo declarado"... Son ojos, orejas... aire, luz, perfectos intermediarios; y lo son las sensaciones (ἀισθήσεις) de ellos.

¿La Ley es cual vista, oído? ¿Nos descubre un qué de las cosas, sin ser ellas, cual no lo son vista y oído, cosas vistas u oídas? ¿Ley es puro intermediario que no se descubre a sí mismo, sino sirve para descubrir un qué especial en ciertas cosas?

Intento de respuesta del discípulo: "Ley descubre", no a sí misma, sino lo que hay de dogma (δόγμα) y voto (ψηφίσματα) en la Ciudad. Lo que puede someterse a votación y lo que puede tener forma o estado de dogma.

Adviértase dos puntos: 1) conexión entre δόξα y δόγμα. La conexión verbal es irreproducible en castellano, a no ser que admitamos como rigurosa la distinción entre opinión y lo opinado. "Dogma" es la opinión, dada por firme (por opinada) por Ciudad, —no por un particular (ἰδιώτης). 2) Ley es "Dogma de Ciudad", lo que de todo lo que se dice, opina sobre costumbres, hábitos, deberes... eleva la Ciudad a opinión "suya", eso es Ley, o adopta la forma nueva de Ley; lo demás —sentencias, valoraciones, advertencias...— queda en su estado pre-legal: de costumbre, tradición, consejo...

O en otra fórmula: Ley es opinión política, —"política" de "Polis", no de una parte de ella; sino de ella, íntegra, cual Todo de todos.

314 d.

Nótese la vinculación, típicamente griega entre

Justicia-Ley-*bellísimo* (κάλλιστον)

Injusticia-ilegalidad-*feísimo* (αἴσχιστον).

La vinculación, también típicamente griega entre bello-y-bueno —formulada en la frase "hecha" (Cl. II. 3)— καλὸς κἀγαθός lleva a la cuestión que plantea Sócrates: ¿"no hay Dogmas, unos buenos; otros, malos"? Por tanto hay Leyes buenas y malas.

314 c-315 a, b, c, d.

Para separar leyes buenas de malas, a pesar de ser ambas "dogmas de Ciudad", el discípulo propone a Sócrates un criterio que quite a leyes malas el título de dogma de Ciudad.

Tal criterio se sirve:

1) de la conexión entre opinión y verdad. Hay opinión verdadera (ἀληθὴς δόξα) y falsa. Por tanto hay dogmas verdaderos unos, y falsos otros. La ley sería "dogma verdadero" de Ciudad.

2) conexión entre bueno y verdadero.

3) función de la verdad, y de la opinión, en cuanto verdadera: ἐξ-εὕρεσις τοῦ ὄντος. Verdad es "descubrimiento del ser": de lo que una cosa está siendo (Cf. Cl. III. 3). Tal descubrimiento tiene el carácter de "hallazgo" y de hallazgo difícil (ἐξ) por tener que prescindir dentro de una cosa, tal cual es dada, de aspectos, componentes que no son de ella en cuanto ser —vgr. sus utilidades, lo agradable, penoso—, de ella.

Por tanto, si Ley es opinión "verdadera" (de Ciudad), por ser verdadera es descubrimiento (hallazgo) de ser, de lo que las cosas son en cuanto ser: de lo que, realmente, son.

Ahora bien: ser es lo idéntico (en una cosa, en sus cambios).

Luego: las mismas leyes habrían de servirnos en los mismos casos. O nos habríamos de servir para cada caso de las mismas leyes; que serán las mismas por la identidad del ser a descubrir, —identidad del ser (de la cosa o caso).

Luego: todos los hombres se habrían de servir de las mismas leyes, concluye Sócrates.

El discípulo reconoce que no es así, —en el caso de leyes sobre sacrificios humanos, muertos...

Luego tal (intento tercero) de definición de Ley fracasa.

316 b.

Respecto de que lo justo es justo, lo bello es bello, lo injusto es injusto..., lo pesado, lo ligero... son así para todos, es decir: tal universal y necesaria coincidencia proviene de que todos piensan (νομίζεται, νομ-νόμος) según la ley (νόμος) del ser: que el ser es ser (τὰ ὄντα εἶναι).

Luego, concluye Sócrates, "quien yerre acerca de lo ente" (τοῦ ὄντος): de lo que una cosa tiene de ente (Cf. Cl. IV.3) —que es lo que tiene de idéntico, ella de por sí— "errará acerca de lo legal", —de lo que una acción, práctica, uso, costumbre, tienen de legal.

La frase "estas mismas cosas" (ταὐτά) se refiere a los casos indicados: lo justo es justo... lo ente es...

Se trata de hallar lo legal de las leyes: lo idéntico en ellas. Los entendidos o sabios (ἐπιστήμονας, científicos) en medicina, agricultura, jardinería... son los que juzgan (legalmente, según leyes, νομίζουσιν) siempre sobre lo mismo de la misma manera: ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν. Juzgar según la ley de identidad o la de lo ente. El diálogo desarrolla este tema desde 316 c hasta 318 d. Nótense los siguientes detalles:

316 c-d.

Hay leyes (νόμοι) medicinales, únicas y siempre tales para todos; y aun puestas por escrito (συγγράμματα); las hay agrícolas, de jardinería, culinarias descubiertas e impuestas por entendidos (en ciencia, arte).

317 a.

Las verdaderas y buenas leyes de Ciudad son las descubiertas e impuestas por políticos, reyes y varones buenos para administración de Ciudad, —περὶ πόλεως διοικήσεως. Ellos son los entendidos (ἐπίστανται). Saben de eso según ciencia (ἐπιστήμη), —no según opinión, ni siquiera según opinión verdadera. A tales leyes, en cuanto puestas por escrito (συγγράμματα), llaman los hombres "leyes".

318 b.

"te lo recordaré"; literalmente te lo sacaré de la sub-memoria (ὑπό-μνήμη): de lo profundo de ella.

318 c.

"el legislador". Esta palabra no traduce la fuerza de la griega: νομο-θέτης es "impositor (θέτης) de leyes". Las pone y las impone, —ejecuta.

318 e.

"de palabra-y-obra", λόγῳ καὶ ἔργῳ; frase "hecha", indisoluble de ordinario en sus componentes. Cf. Cl. II.3. Muy a propósito tratándose de leyes.

319 a.

"Dios", ὁ θεός. Es una concepción del Mundo que admita, aun oficialmente, legalmente, dioses, "dios" no es nombre propio, —cual lo son Júpiter, Apolo . . . Sócrates; "dios" es nombre común, cual hombre, caballo, número . . . Por este motivo la traducción lo escribe con minúscula inicial.

319 b.

Homero, *Odisea,* XIX, 179.

319 d, e.

Conferencias, conferenciante (ὄαρος ὀαριστής); συν-ουσιαστής (συν-ουσία) es confidente; la conversación entre padre-dios e hijo-dios era íntima, a pesar del tema: Justicia.

321 c.

Homero, *Ilíada,* I, 263; II, 85; *Odisea,* IV, 532.

Lugar y tiempo del diálogo (fingido). Atenas. En la casa del gramático Dionisio.

Personas:

SÓCRATES. Ateniense. Filosofante dialéctico.

GRUPO DE JÓVENES Y SUS DONCELES, estudiando.

DOS JÓVENES, discutiendo.

EL DONCEL DE UNO DE ELLOS.

Lugar y tiempo del diálogo redactado. Atenas. En la Academia. Imitación por miembros innominados. (Entre 387 y 347 a.C.).

LOS RIVALES EN AMORES

(O SOBRE LA FILOSOFIA, ETICO)

ΑΝΤΕΡΑΣΤΑΙ

[ἢ περὶ φιλοσοφίας, ἠθικός.]

Εἰς Διονυσίου τοῦ γραμματιστοῦ εἰσῆλθον, καὶ εἶδον 132 a
αὐτόθι τῶν τε νέων τοὺς ἐπιεικεστάτους δοκοῦντας εἶναι
τὴν ἰδέαν καὶ πατέρων εὐδοκίμων, καὶ τούτων ἐραστάς.
Ἐτυγχανέτην οὖν δύο τῶν μειρακίων ἐρίζοντε, περὶ ὅτου
δέ, οὐ σφόδρα κατήκουον. Ἐφαινέσθην μέντοι ἢ περὶ
Ἀναξαγόρου ἢ περὶ Οἰνοπίδου ἐρίζειν· κύκλους γοῦν
γράφειν ἐφαινέσθην καὶ ἐγκλίσεις τινὰς ἐμιμοῦντο τοῖν b
χεροῖν ἐπικλίνοντε καὶ μάλ' ἐσπουδακότε. Κἀγώ — καθή-
μην γὰρ παρὰ τὸν ἐραστὴν τοῦ ἑτέρου αὐτοῖν — κινήσας
οὖν αὐτὸν τῷ ἀγκῶνι ἠρόμην ὅ τι ποτὲ οὕτως ἐσπουδακότε
τὼ μειρακίω εἴτην, καὶ εἶπον· Ἦ που μέγα τι καὶ καλόν
ἐστι περὶ ὃ τοσαύτην σπουδὴν πεποιημένω ἐστόν ;

Ὁ δ' εἶπε, Ποῖον, ἔφη, μέγα καὶ καλόν ; ἀδολεσχοῦσι μὲν οὖν οὗτοί γε περὶ τῶν μετεώρων καὶ φλυαροῦσι φιλοσοφοῦντες.

Καὶ ἐγὼ θαυμάσας αὐτοῦ τὴν ἀπόκρισιν εἶπον· Ὦ c
νεανία, αἰσχρὸν δοκεῖ σοι εἶναι τὸ φιλοσοφεῖν ; ἢ τί οὕτως
χαλεπῶς λέγεις ;

Καὶ ὁ ἕτερος — πλησίον γὰρ καθήμενος ἐτύγχανεν

Tit. ἀντερασταί in marg. B Diog. L. III, 59, IX, 37 : ἐρασταί BTW || 132 b 1 γράφειν B : -φοντες TW || ἐφαινέσθην : ἐφαίνεσθον (ex ἐφαίνοντο) T || 5 εἴτην : ἦ τὴν W || τι μέγα TW || 6 ὃ TW : ὅτου B || 7 post καλόν add. ἐστιν W || 8 γε om. B.

LOS RIVALES EN AMORES

(O sobre la filosofía, ético)

132a Entré en casa de Dionisio el gramático y vi allí de entre los jóvenes algunos, al parecer, de los de mejor ver, e hijos de padres famosos, y sus enamorados. Casualmente estaban discutiendo dos de los muchachos. ¿Sobre qué?, no llegué a oírlo. Parece que sobre Anaxágoras o Enópides, porque describían, claramente, círculos, e imitaban con las manos inclina-
b ciones, a la vez que se inclinaban, —todo con gran interés. Mas yo, sentado junto al enamorado de uno de ellos, dándole con el codo le pregunté en qué se interesaban tanto los dos muchachos, y le dije: "¿Algo grande y bello es, ciertamente, en lo que tanto interés ponen?".

Mas él, respondiéndome, dijo: "¿Que si es algo grande y bello?"; están charlando acerca de los astros y parloteando de filosofía.

c Y yo, admirado de su respuesta, dije: "Jovencito, ¿tan feo te parece eso de filosofar?, ¿o por qué hablas tan rudamente?".

Y el otro, su rival en amores, que casualmente estaba sentado a su vera, oyendo lo que yo preguntaba y él respondía, dijo: "Nada sacas para ti, Sócrates, preguntando a éste si tiene por feo el filosofar; ¿que no sabes que pasa su vida entera en luchas, comilonas y durmiendo?, de modo que, ¿qué otra
d cosa crees va a responder sino que la filosofía es algo feo?".

Mas de los dos enamorados, éste se ocupaba de Música; el otro, a quien éste insultaba, de gimnástica. Me pareció, pues, deber dejar al otro, al interrogado, ya que ni él mismo se las daba de ser experimentado en razonamientos, sino en obras; mas no, al que se las daba de más sabio en respuestas. Díjele, pues: "Mi pregunta iba para los dos en común; pero si tú crees poder más bellamente que él, a ti te pregunto lo que a él: si te parece que filosofar es algo bello o no".

Apenas, pues, los muchachitos oyeron que hablábamos se
133a callaron y, cesando de discutir, hiciéronse oyentes nuestros. Y qué les pasó a los enamorados, no lo sé; pero sí, que yo quedé trastornado, que siempre me trastornan los jóvenes y los bellos. Me pareció, por cierto, que el otro no estaba menos turbado que yo; mas no por ello dejó de responderme, y bien vanagloriosamente, diciendo: "Si yo tuviera, Sócrates, por algo
b feo el filosofar, no me tendría a mí mismo por hombre ni a ningún otro de parecido estado", indicándome al rival-en-amores y hablando en voz bien alta para que su doncel le oyera.

Mas yo añadí: "Luego, ¿te parece algo bello el filosofar?".

"Absolutamente", respondió.

"Pues bien", añadí; "¿te parece poder saber de algo si es bello o feo, si no se principia por saber *qué es*?".

c "No", dijo.

"Sabes, pues, continué, *¿qué es* filosofar?".

"Perfectamente", respondió.

"Pues, ¿qué es?", pregunté.

"Pero, ¿qué otra cosa sino lo de Solón?, porque Solón dijo:

Envejezco, aprendiendo siempre más y más.

Y me parece que así es como ha de aprender quien se dé a filosofar, tanto que sea joven como viejo, a fin de aprender cuanto más mejor durante la vida".

Y a mí, por lo pronto, me pareció algo bien dicho; mas repensándolo le pregunté si creía ser la filosofía erudición.

A lo cual él respondió: "Enteramente".

"Pero, ¿tienes a la filosofía por algo bello solamente o
d también por bueno?", añadí yo.

"También, por bueno, y mucho", —respondió.

"¿Ves, pues, esto cual algo peculiar de la filo-sofía o te parece hallarse parecidamente en otras cosas? Ejemplo: ¿tienes a la filo-gimnasia por no solamente bella, sino también por buena? ¿O no?".

Mas él, con gran ironía, me dio dos respuestas: "para aquél, dígase que no es ni lo uno ni lo otro; para ti, Sócrates, admito que es además de bella buena, porque créolo correcto".

e Le pregunté, pues: "¿También, pues, crees que la filo-gimnasia consiste en la multitud de ejercicios en los gimnasios?".

Y él me respondió: "Absolutamente, del mismo modo que creo consistir la filosofía en la erudición en el filosofar".

Y yo le dije: "Pero, ¿crees que amantes-de-la-gimnasia anhelan otra cosa sino ésta: llegar a tener el cuerpo en buen estado?".

"Esa precisamente", respondió.

Mas repliqué yo: "¿Es, pues, la multitud de ejercicios la que causa el buen estado del cuerpo?".

Respondió: "¿Quién llegaría a tener con pocos ejercicios
134a el cuerpo en buen estado?".

Me pareció ya aquí deber movilizar al amante-de-la-gimnasia en mi socorro, con su experiencia de la gimnástica. Después de lo cual le pregunté: "Pero, ¿por qué te nos callas, excelente, ante lo que éste está diciendo? ¿Te parece que los hombres llegan a tener el cuerpo en buen estado mediante la multitud de ejercicios o mediante los adecuados?".

Respondió: "Creería, Sócrates, que, como dice el refrán,
b «aun un cerdo conocería» que los ejercicios adecuados son los
que ponen a los cuerpos en buen estado; y, ¿por qué no, a un varón insomne, mal comido, flojo de cuello y flaco por pensativo?". Oyéndole decir esto, los muchachos moviéronse a risa; pero el otro, se ruborizó.

Y yo dije: "Pues, ¿qué?; concedes ya el que ni los muchos ni los pocos ejercicios son los que ponen en buen estado los cuerpos de los hombres, sino los adecuados? ¿O contra nosotros dos defenderás tu razonamiento?".

Y respondió aquél: "Contra éste, por cierto, combatiría
gustosísimamente; y sé bien que soy capaz de sostener la pro-
c posición por mí, y aun otra más floja que aquella que propusiera, —nada importa; mas contra ti no tengo por qué tratar de vencer con paradojas, sino admito que no son los muchos, sino los adecuados ejercicios los que producen en los hombres el bienestar".

"Pero, ¿qué en cuanto a los alimentos: los adecuados o los muchos?", dije yo.

Y lo admitió en cuanto a los alimentos.

d Más aún: le forcé yo mismo a admitir que, respecto también de lo demás concerniente al cuerpo, es más provechoso lo adecuado, y no lo mucho ni lo poco; y me concedió que lo adecuado.

"Pero, ¿qué, añadí, respecto del alma?: ¿le es provechoso lo adecuado o lo inadecuado en lo que se le da?".

"Lo adecuado", respondió.

"Pues bien: una de las cosas que al alma se dan, ¿no son también las enseñanzas?".

Lo admitió.

"¿Luego de éstas lo adecuado aprovecha; pero no, lo mucho?".

Asintió.

e "Pues bien: de preguntar, ¿a quién preguntaríamos por cuales son los ejercicios y alimentos adecuados al cuerpo?".

Convinimos los tres en que al médico o adiestrador.

"Pero acerca de sembrar semillas, ¿a quién, sobre cuánto es lo adecuado?".

Y convinimos que, en este punto, al agricultor.

"Pero acerca de plantar y sembrar en el alma enseñanzas, caso de preguntar, ¿a quién preguntaríamos justamente sobre cuánto y cuál es lo adecuado?".

Llegados aquí, todos quedamos ya desconcertados. Y yo,
135a en juego, les pregunté: "¿Queréis", dije, "puesto que nosotros estamos desconcertados que le preguntemos a los muchachos? ¿Que tal vez nos avergonzamos, cual refiere Homero de los pretendientes: que uno no se dignaba dejar que otro entesara el arco?".

Pues bien: cuando me pareció estaban desanimados para seguir este razonamiento, traté de ponerlo en consideración de otra manera, y dije: "¿Cuáles conjeturamos ser, sobre todo, de entre las enseñanzas las que ha de aprender el filosofante, ya que ni todas ni muchas?".

b Interviniendo, pues, el más sabio dijo: "Que, de entre las enseñanzas, aquellas serían las más bellas y convenientes de las

que se reportara en filosofía la mayor reputación. Mas se reportaría la mayor reputación mostrándose experto en todas las artes; pero, si no, en cuantas más mejor; y, sobre todo, en las más renombradas, aprendiendo de ellas las que conviene aprendan los libres: cuantas tienen que ver con la inteligencia; no, cuantas con manualidades".

"Así que", añadí yo, "¿lo dices refiriéndote a lo que pasa
c en arquitectura?, porque allí pagarías por un albañil cinco o
seis minas; mas por un superior arquitecto, no menos de diez mil dracmas; que, por cierto, son pocos aún en toda Grecia. ¿Algo sí es lo que dices?". Y, en oyéndolo, me concedió además que eso es lo que decía.

Mas le pregunté si no sería imposible el que el mismo aprendiera de este modo dos artes solamente, no se diga muchas e importantes.

Pero me respondió: "No supongas, Sócrates, que digo sea preciso que el filosofante sea un científico en cada una de las
artes, tan exactamente como el poseedor de tal arte; sino lo
d decoroso a varón libre y educado, y que sea capaz de seguir las
explicaciones del artesano mejor que los presentes y aportar él mismo una opinión tal que parezca más dotado y sabio que los habitualmente presentes, en cuanto a vocabulario y prácticas en las artes".

Y yo, por no entender aún del todo qué quería con tal razonamiento, le dije: "Llego a comprender qué dices ser el varón
e filósofo, porque me pareces decir son cual en los combates los
pentatlas respecto de los corredores y luchadores. Porque, en efecto, aquéllos quédanse tras éstos en sus ejercicios propios y en segundo lugar respecto de ellos; pero respecto de los demás atletas resultan los primeros y los vencen. Tal vez, pues, algo así dices producir el filosofar en los que emprenden tal
136a empresa: quédanse atrás de los primeros en inteligencia de las
artes; mas por tener el segundo lugar son superiores a los restantes. Y así resulta el varón dedicado a filosofía un segundón. Me parece que a alguien así me describes".

"Bella y claramente, Sócrates", replicó, "has captado lo propio del filósofo al asemejarlo al pentatla, porque, sencillamente, el tal no es capaz de dedicarse a una sola cosa ni haber trabajado nada a la perfección, de manera que por esmerarse
b en una sola cosa no se queda atrás en todas las demás, cual los
artesanos, sino lo toca todo con mesura".

Tras esta respuesta, anhelando saber claramente qué decía, quise enterarme de si suponía que los buenos son útiles o inútiles.

"Utiles, por cierto, Sócrates", dijo.

"Si, pues, los buenos son útiles, ¿los malos son inútiles?".

Convino en ello.

"Pero, ¿qué?; ¿a los varones filósofos los tienes o no por útiles?".

Convino en que son útiles, y aun afirmó que los tenía por
c de los más útiles.

"Sea así; veamos, si dices verdad, en qué nos son útiles aun tales varones segundones. Porque es cosa clara que el filósofo es inferior respecto de cada uno de los poseedores de una arte".

Convino en ello.

"Sea así", añadí yo; "si acaeciera enfermarte tú mismo o alguno de tus amigos en los que tienes gran interés, y quisieras adquirir la salud, ¿traerías a casa a aquel segundón (al filóso-
d fo) o tomarías un médico?".

"Por mí, a ambos", dijo.

"No me digas ambos", repliqué, "sino cuál más bien y antes".

"Ninguno", respondió, "dudaría de que al médico, más bien y antes".

"Pero, ¿qué?: en nave y durante tempestad, ¿a quién te encomendarías tú y lo tuyo: más, al piloto o al filósofo?".

"Yo, por cierto, al piloto".

"Según esto, también parecidamente en todo lo demás: mientras haya un artesano, ¿es inútil el filósofo?".

e "Tal parece", dijo.

"Según esto, ¿nos está siendo inútil el filósofo?, porque siempre tenemos por ahí artesanos. Mas, ¿no convinimos en que los buenos son útiles; pero los malos, inútiles?".

Forzoso le fue convenir en ello.

"Pues bien, lo siguiente te lo pregunto, ¿o fuera descortesía preguntarlo?".

"Pregunta lo que quieras".

"No busco por cierto", dije, "sino convenirnos una vez más en lo dicho. ¿Se ha así?: Convinimos en que la filosofía
137a es algo bello (y que lo son los filósofos); mas que los filósofos son buenos, que los buenos son útiles; mas los malos, inútiles. Una vez más: convinimos en que, mientras haya artesanos, los filósofos son inútiles, y en que hay siempre artesanos. ¿No es esto lo convenido?".

"Absolutamente", contestó.

"Luego convinimos, al parecer, según tu propio razonamiento, en que, si filosofar es ser entendido en las artes de la manera que tú dices, son los filósofos malos e inútiles, mientras
b haya entre los hombres artes. Mas, querido, tal vez no sea así: ni que filosofar sea interesarse en las artes ni vivir metiéndose y tanteándolo todo ni en hacerse erudito, sino en algo diverso, ya que yo he creído ser todo esto un insulto y que a los empeñados en las artes hay que llamarlos "menestrales". Pero sabremos más claramente si es verdad lo que digo si me respondes a esto: ¿quiénes saben de domar correctamente caballos?: ¿quienes los mejoran, u otros?".

c "Precisamente quienes los mejoren".

"Pero, ¿qué?: quiénes saben de mejorar perros, ¿no son los mismos que quienes saben de domesticarlos correctamente?".

"Sí".

"¿Luego es la misma arte la que mejora y doma correctamente?".

"Me lo parece", dijo.

"Pero, ¿qué?: precisamente esa arte que mejora y doma correctamente, ¿es la misma que conoce además los buenos y los malos, o alguna otra?".

"La misma", afirmó.

"Querrás, pues, admitir esto mismo respecto de hombres: ¿que la que los mejora es la misma que, además, los doma y
d discierne buenos de malos?".

"Absolutamente", afirmó.

"Así, pues: ¿la que, a uno, también a muchos; y la que a muchos, también a uno?".

"Sí".

Ναί.

Καὶ καθ' ἵππων δὴ καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων οὕτως;

Φημί.

Τίς οὖν ἐστιν ἡ ἐπιστήμη, ἥτις τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν ἀκολασταίνοντας καὶ παρανομοῦντας ὀρθῶς κολάζει; Οὐχ ἡ δικαστική;

Ναί.

Ἢ ἄλλην οὖν τινα καλεῖς καὶ δικαιοσύνην ἢ ταύτην;

Οὐκ, ἀλλὰ ταύτην.

Οὐκοῦν ἧπερ κολάζουσιν ὀρθῶς, ταύτῃ καὶ γιγνώσκουσι e
τοὺς χρηστοὺς καὶ τοὺς μοχθηρούς;

Ταύτῃ.

Ὅστις δὲ ἕνα γιγνώσκει, καὶ πολλοὺς γνώσεται;

Ναί.

Καὶ ὅστις γε πολλοὺς ἀγνοεῖ, καὶ ἕνα;

Φημί.

Εἰ ἄρα ἵππος ὢν ἀγνοοῖ τοὺς χρηστοὺς καὶ πονηροὺς ἵππους, κἂν ἑαυτὸν ἀγνοοῖ ποῖός τίς ἐστιν;

Φημί.

Καὶ εἰ βοῦς ὢν ἀγνοοῖ τοὺς πονηροὺς καὶ χρηστοὺς ⟨βοῦς⟩, κἂν αὑτὸν ἀγνοοῖ ποῖός τίς ἐστι;

Ναί, ἔφη.

Οὕτω δὴ καὶ εἰ κύων;

Ὡμολόγει.

Τί δ'; Ἐπειδὰν ἄνθρωπός τις ὢν ἀγνοῇ τοὺς χρηστοὺς
καὶ μοχθηροὺς ἀνθρώπους, ἆρ' οὐχ αὑτὸν ἀγνοεῖ πότερον 138 a

d 13 καὶ om. TW || 14 ἀλλὰ ταύτην B : ἄλλην TW || e 2 τοὺς μοχθηροὺς B : πονηροὺς TW || 8 ἀγνοοῖ B : -νοεῖ TW || τοὺς πονηροὺς καὶ τοὺς χρηστοὺς TW || 9 ἑαυτὸν : αὑτὸν W || ἐστιν : ἔσται (sed ιν s. l.) W || 11 ἀγνοοῖ edd. : ἀγνοεῖ codd. || 12 βοῦς add. Bekker || ἀγνοοῖ B: -νοοίη TW || ποῖός om. W || τίς om. TW || 16 τί — 138 b 9 λέγεις habet Stob. W. H. III, 561 || ἐπειδὰν : ἐπειδ' W || ὢν τις TW Stob. || ἀγνοῇ : ἀγνοεῖ (sed ῇ s. l.) W || 138 a 1 μοχθηροὺς B : τοὺς μοχθ- Stob. πονηροὺς TW || ἀγνοεῖ : -νοοῖ B.

"¿Tanto, respecto de caballos y, parecidamente, respecto de todos los demás?".

"Lo afirmo".

"¿Cuál es, pues, la ciencia que doma correctamente en las Ciudades a los disolutos y transgresores de las leyes? ¿No es la judicial?".

"Sí".

"¿Y a alguna otra llamas «justicia», sino a ésta?".

"No, sino a ésta".

e "Aquella por la que se doma correctamente, ¿no es, según esto, la misma por la que, además, se conoce a los buenos y a los malos?".

"Por ella".

"Y quien conozca a uno, ¿conocerá también a muchos?".

"Sí".

"Y quien conozca a muchos, ¿también a uno?".

"Lo afirmo".

"Y si un buey no conociera, aun siéndolo, a los malos y buenos (bueyes), ¿desconocería también qué es él mismo?".

"Sí", dijo.

"¿Parecidamente, también, si un perro?".

Convino en ello.

"Pero, ¿qué?: si un hombre, aun siéndolo, desconoce qué
138a hombres son los buenos y los malos, ¿no desconocerá si él mismo es bueno o malo, ya que él mismo es hombre?".

Convino en ello.

"Mas desconocerse a sí mismo, ¿es ser sapiente o no serlo?".

"No ser sapiente".

"¿Luego conocerse a sí mismo es ser sapiente?".

"Lo afirmo", dijo.

"Luego esto es, al parecer, lo que nos recomienda la inscripción de Delfos: practicar sapiencia y justicia".

"Parece".

Καὶ αὗται ἄρ' αἱ αὐταὶ τέχναι εἰσὶν ἐκείναις; c

Φαίνονται.

Τί δ' ὅταν εἷς ὢν ἀνὴρ οἰκίαν διοικῇ ὀρθῶς, τί ὄνομα τούτῳ ἐστίν; οὐκ οἰκονόμος τε καὶ δεσπότης;

Ναί.

Πότερον οὖν καὶ οὗτος δικαιοσύνῃ εὖ ἂν τὴν οἰκίαν διοικοῖ ἢ ἄλλῃ τινὶ τέχνῃ;

Δικαιοσύνῃ.

Ἔστιν ἄρα ταὐτόν, ὡς ἔοικε, βασιλεύς, τύραννος, πολιτικός, οἰκονόμος, δεσπότης, σώφρων, δίκαιος. Καὶ μία τέχνη ἐστὶ βασιλική, τυραννική, πολιτική, δεσποτική, οἰκονομική, δικαιοσύνη, σωφροσύνη.

Φαίνεται, ἔφη, οὕτως.

d Πότερον οὖν τῷ φιλοσόφῳ, ὅταν μὲν ἰατρὸς περὶ τῶν καμνόντων τι λέγῃ, αἰσχρὸν μήθ' ἕπεσθαι τοῖς λεγομένοις δύνασθαι μήτε συμβάλλεσθαι μηδὲν περὶ τῶν λεγομένων ἢ πραττομένων, καὶ ὁπόταν ἄλλος τις τῶν δημιουργῶν, ὡσαύτως· ὅταν δὲ δικαστὴς ἢ βασιλεὺς ἢ ἄλλος τις ὧν νυνδὴ διεληλύθαμεν, οὐκ αἰσχρὸν περὶ τούτων μήτε ἕπεσθαι δύνασθαι μήτε συμβάλλεσθαι περὶ αὐτῶν;

Πῶς δ' οὐκ αἰσχρόν, ὦ Σώκρατες, περί γε τοσούτων πραγμάτων μηδὲν ἔχειν συμβάλλεσθαι;

e Πότερον οὖν καὶ περὶ ταῦτα λέγωμεν, ἔφην, πένταθλον αὐτὸν δεῖν εἶναι καὶ ὕπακρον, [καὶ ταύτης μὲν] τὰ δευτερεῖα δ' ἔχοντα πάντων τὸν φιλόσοφον, καὶ ἀχρεῖον εἶναι ἕως ἂν τούτων τις ᾖ, ἢ πρῶτον μὲν τὴν αὑτοῦ οἰκίαν οὐκ ἄλλῳ ἐπιτρεπτέον οὐδὲ τὰ δευτερεῖα ἐν τούτῳ ἑκτέον,

c 1 ἐκείναις εἰσίν TW || 4 οὐκ om. B || 7 ἄλλῃ : κἄλλῃ B || 9 ταὐτό WB² : τοῦτο BT || 11 δεσποτική om. B || 13 ἔφη οὕτως om. TW || d 1 πότερον B : τί TW || ἰατρὸς B : ὁ ἰατρὸς TW || 2 λεγομένοις : δυναμένοις B¹ (ut uid.) || 3 περὶ — d 4 πραττομένων om. TW || 6 διεληλύθαμεν : διήλθομεν TW || e 1 ἔφην : ἔφη B || 2 καὶ ταύτης μὲν om. TW || καὶ — e 4 ᾖ secl. Schanz || 3 δ' om. B || 4 ἕως ἂν B : ἕως T ὡς W || τούτων : τοῦτον W || ἢ om. B || 5 ἐκτε**ον B.

"Mas con esa misma virtud, ¿no llegaremos también a saber corregir correctamente?".

"Sí".

"¿Es, pues, la justicia precisamente por lo que sabemos
b corregir correctamente; mas es la sapiencia, por lo que nos conocemos distintamente a nosotros mismos y a los otros?".

"Tal parece", afirmó.

"¿Luego son la misma cosa justicia y sapiencia?".

"Evidentemente".

"Así que también están bien regidas las Ciudades cuando los malhechores pagan la justa pena".

"Dives verdad", afirmó.

"Luego tal es la política".

Convino en ello.

"Más qué cuando un solo varón gobierne correctamente Ciudad, ¿no es su nombre el de tirano y rey?".

"Lo afirmo".

"¿Así que gobierna con arte real y tiránica?".

"Así es".

c "¿Y son estas artes las mismas que aquéllas?".

"Parecen evidentemente serlo".

"Pero qué cuando un varón gobierna, él sólo, una casa, ¿cuál es su nombre?; ¿no, el de administrador y señor?".

"Sí".

"¿También, pues, éste gobierna bien la casa por la justicia o por alguna otra arte?".

"Por la justicia".

"Luego son la misma cosa, al parecer, rey, tirano, político, ecónomo, señor, sapiente, justo. Y una misma arte es real, tiránica, política, señorial, económica; justicia y sapiencia".

"Así parece ser", afirmó.

d "¿No será, pues, vergonzoso para un filósofo, cuando un médico está hablando de algo concerniente a los enfermos, no poder seguir lo que se dice ni aportar nada a lo que se

dice o hace?; y parecidamente, cuando otros cualquiera de los artesanos. Mas cuando sea juez, rey u otro alguno de los acabados de mencionar, ¿no es vergonzoso en este caso el no poder ni seguir ni colaborar?".

"Pero, Sócrates, ¿cómo no va a ser vergonzoso no tener nada que aportar en tan graves asuntos?".

c "Digamos, pues, más bien", añadí, "que ha de ser el filósofo un pentatleta y segundón, y, por cierto, así llevarse en todo los segundos puestos; ser inútil mientras sea uno de éstos, o, primero, no encomendar su propia casa a otro ni tener en esto el segundo puesto, ¿sino que ha de corregirse juzgando rectamente, si ha de administrar bien su propia casa?".

Convino conmigo en ello.

"Además: si los amigos se encomiendan a su arbitraje, o si la Ciudad le ordena examinar o juzgar algo, ¿no sería, por
139a cierto, vergonzoso, compañero, mostrarse en tales casos segundón o tercerón, y no conductor?".

"Me lo parece".

"Luego, óptimo, mucho falta para que el filosofar sea, según nosotros, erudición y trato con las artes".

Mas, en diciendo yo esto, el sabio, avergonzado de lo que anteriormente dijera se calló; pero el ignorante afirmó ser de aquella otra manera. Y los demás alabaron lo dicho.

NOTAS A LOS RIVALES EN AMORES

132 a.

"de los de mejor ver", ἐπιεικεστάτους τὴν ἰδέαν, los de patentemente mejores de "idea". Para el valor de esta palabra véase Cl. III.1.

132 d.

"Gimnástica"; para su distinción de "gimnasia", véase nota a 123 e, diálogo Teages. En cuanto a la mayúscula inicial de Música (*ibid.*).

133 c.

Las dos palabras, φιλο σοφία y πολυ-μαθία son compuestas, y el griego percibía en ellas sus componentes y su total, cual quien oye un acorde, que oye sus notas y *el* acorde. Se contraponen aquí amor-a-Sabiduría y aprendizaje-de-todo; sabio y sabelotodo.

El diálogo no sigue este hilo. Va hacia "bello" y "bueno". "Bello-y-bueno", καλὸς κἀγαθός, es una frase "hecha" (Cl. II.3), típica griega. Según ella se tendía, por principio y al principio de todo, a hablar y juzgar de todo, como se leerá a continuación.

Los guiones entre componentes de una palabra sirven para indicar tanto a ellos, en su pluralidad, como en su unidad resultante. La mayoría de estas palabras compuestas estaba estrenando su composición; eran novedad lingüística.

134 a.

"adecuados", μετρίων. Palabra prestigiosa. Era unidad normativa de medida, y no simple unidad de medida, —de longitud, peso, volumen. Por su carácter normativo los múltiplos de ella y sus submúltiplos recibían las denominaciones valorativas de "exceso" (ὑπερβολή) o "defecto" (ἔλλειψις, falta): de demasías. Μέτρον era, pues, medida-mesura; y μετριος se decía de varón "mesurado" (discreto, modesto). μετρίως era adverbio calificativo y no sólo cuantitativo. Era, pues, palabra "acorde" (Cl. I.5).

134 c.

"paradoja", παρὰ δόξαν. Contra la opinión (δόξα), que es la manera, o el estado, del pensamiento corriente, propio de los no entendidos: sabios (σοφός) científicos (ἐπιστήμονες).

134 d.

Aquí resuena en μέτρον, respecto del alma, la nota de mesura, des-mesura (ἀ-μετρία), sobre la de medida, sin que falte del todo ésta, pues por tal constante resonancia de las dos notas se unen los casos anteriores, —desde alimentos, ejercicios, corporales... hasta cosas del alma. Tal conexión era, y hacíasele, natural al griego.

"las enseñanzas", τὰ μαθήματα. Literalmente las (o lo) matemáticas. Literalmente, mas no según el sentido ya corriente y establecido de esta palabra. Μαθήματα es "lo aprendible"; es aprendiz, es μαθητής; y se contrapone: 1) a maestro (διδάσκαλος); 2) a lo que se conoce por naturaleza, por instinto, sin maestro. La (ciencia) matemática acaparó el nombre por ser, ejemplarmente, lo aprendible (por el discípulo) y lo enseñable (por los maestros). Ciencia modelo en este, correlativo, aspecto.

135 a.

Homero, *Odisea*, XXI, 285.

El filosofante, φιλοσοφοῦντα. A distinguir de "filósofo", φιλόσοφος. "Filosofante" designa, sobre todo, el que está dado a filosofar, ejercitándose en ello, —sin haber llegado aún a filósofo.

135 c.

Una mina es igual a cien dracmas. El valor de una mina sería hoy aproximadamente unos ciento cincuenta bolívares. Del valor real de una mina dentro de la economía griega, poco se puede decir; y aún menos comparar tal valor nominal con el valor real de un bolívar.

135 e.

"pentatlas", πεντάθλοι. Atletas que concursaban en cinco clases de ejercicios: salto, carrera, lanza, disco, jabalina y lucha.

138 b, c.

"gobierna"; más literalmente gobierna cual se gobierna una "casa" (δι-οἰκεῖ, οἰκία, διοικεῖν). Διοικεῖν resonaba aún al estado originario de Ciudad y gobierno: el casero y su señor. Parecidamente la palabra οἰκο-νόμος, la arte (τέχνη) "económica" es arte de gobernar, cual Señor (δεσπότης, déspota), una casa; y no tiene que ver, primariamente, con "economía", entendida cual juicioso ahorro, distribución racional de recursos... sino con ser el Señor "ley de casa" (νόμος, οἰκία).

138 e.

"filósofo", cual guía (ἡγεῖσθαι) de todos en todo: en discernir, juzgar, arbitrar, aportar su juicio a lo que digan u hagan menestrales, artesanos, jueces,

reyes y cualquier otro; mas no hacer el quehacer de todos ellos —no πολυπραγμονεῖν. En lo de guía ha de ser el primero; en lo demás, ha de ser inútil, segundón o tercerón.

139 a.

Filosofar no es, pues, erudición, —saber de todo; ni práctica de las artes.

Lugar y tiempo del (fingido) diálogo hablado. Atenas. Pórtico de Júpiter el Libertador. Epoca: hacia 340 a.C. Academia.

Personas:

SÓCRATES. Ateniense. Filosofante dialéctico.

DEMÓDOCO. Ateniense.

TEAGES. Aldeano joven, hijo de Demódoco.

TEAGES

(O SOBRE LA SABIDURIA. MAYEUTICO)

ΘΕΑΓΗΣ

[ἢ περὶ σοφίας, μαιευτικός.]

ΔΗΜΟΔΟΚΟΣ, ΣΩΚΡΑΤΗΣ, ΘΕΑΓΗΣ.

ΔΗ. Ὦ Σώκρατες, ἐδεόμην ἄττα σοι ἰδιολογήσασθαι, εἰ 121 a σχολή· κἂν εἰ ἀσχολία δὲ μὴ πάνυ τις μεγάλη, ὅμως ἐμοῦ ἕνεκα ποίησαι σχολήν.

ΣΩ. Ἀλλὰ καὶ ἄλλως τυγχάνω σχολάζων, καὶ δὴ σοῦ γε ἕνεκα καὶ πάνυ. Ἀλλ' εἴ τι βούλει λέγειν, ἔξεστι.

ΔΗ. Βούλει οὖν δεῦρο εἰς τὴν τοῦ Διὸς τοῦ ἐλευθερίου στοὰν ἐκποδὼν ἀποχωρήσωμεν;

ΣΩ. Εἴ σοι δοκεῖ.

ΔΗ. Ἴωμεν δή. Ὦ Σώκρατες, πάντα τὰ φυτὰ b κινδυνεύει τὸν αὐτὸν τρόπον ἔχειν, καὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα καὶ τὰ ζῷα τά τε ἄλλα καὶ ἄνθρωπος. Καὶ γὰρ ἐν τοῖς φυτοῖς ῥᾷστον ἡμῖν τοῦτο γίγνεται, ὅσοι τὴν γῆν γεωργοῦμεν, τὸ παρασκευάσασθαι πάντα τὰ πρὸ τοῦ φυτεύειν καὶ αὐτὸ τὸ φυτεῦσαι· ἐπειδὰν δὲ τὸ φυτευθὲν βιῷ, μετὰ τοῦτο θεραπεία τοῦ φύντος καὶ πολλὴ καὶ χαλεπὴ καὶ δύσκολος γίγνεται. Οὕτω δὲ ἔχειν ἔοικε καὶ τὸ περὶ τῶν ἀνθρώπων· ἀπὸ τῶν ἐμαυτοῦ ἐγὼ πραγμάτων c τεκμαίρομαι καὶ ἐς τἆλλα. Καὶ γὰρ ἐμοὶ ἡ τοῦ ὑέος

121 a 1 ἰδιολογήσασθαι : διαλογίσασθαι Cobet || 3 ἕνεκα : -κεν B || b 1 πάντα — c 5 δεδιότι habet Stob. W. H. II, 212 || punct. post δή Cobet : post σώκρατες codd. || 3 ἄνθρωπος Schanz : ἄνθρωπος codd. Stob. || 6 ἐπειδὰν : ἐπὰν L Stobaei || c 2 τἆλλα : τὰ ἄλλα T.

TEAGES

(O sobre la sabiduría, Mayeútico)

DEMÓDOCO, SÓCRATES, TEAGES

121a DEMÓDOCO. Necesitaría, Sócrates, hablar en privado algunas cosas contigo, si tienes tiempo libre; mas aunque no sea mucho, por mí tómatelo.

SÓCRATES. Pues da la casualidad de que tengo tiempo libre, especialmente para ti, y mucho. Pero si quieres hablar, puedes hacerlo.

DEMÓDOCO. ¿Quieres, pues, que desde aquí nos retiremos un poco aparte al pórtico de Júpiter el Libertador?

SÓCRATES. Si te parece.

b DEMÓDOCO. Vayamos, pues. Todo lo nacido, Sócrates, casi casi se comporta de la misma manera, tanto lo nacido de la tierra, como los animales y en especial el hombre. Que en las plantas nos resulta fácil, a los que labramos la tierra, preparar todo lo precedente a siembra y la siembra misma. Mas cuando lo plantado se pone a vivir, el posterior cuidado de lo germinante resulta grande, pesado y dificultoso. De manera semejante también, parece, respecto de los hombres; testimó-
c niolo yo mismo por mis asuntos y por los de otros. Porque, de este mi hijo, la siembra o engendramiento, haya de llamárselo como sea, resultó lo más fácil de todo; pero la crianza, dificultosa, y siempre con miedo y temor mío en este punto. Aparte de muchas cosas que habrían de decirse, ese anhelo que le acaba de entrar me espanta grandemente, —es, por cierto, no ignoble, mas resbaladizo; anhela, Sócrates, entre nosotros, como afirma, hacerse sabio. Me parece que algunos de sus coetáneos
d y contribales, de esos que descienden a la ciudad, repitiendo de memoria ciertos razonamientos lo perturban; los envidia, y hace ya mucho tiempo insiste pertinazmente en que vale la pena

me ocupe solícitamente de él y pague a alguno de los sofistas quien lo haga sabio. Lo de dineros me preocupa bien poco; mas creo corre un peligro y no pequeño en lo que intenta.
122a Hasta ahora lo retuve con buenas palabras; mas como ya no soy capaz de hacerlo creo que lo más importante es condescender con él para que tratándose con alguno frecuentemente, y lejos de mí, no lo corrompa. Pues bien: a esto precisamente vengo ahora: para ponerlo en relación con uno de los reputados por sofistas. Pues oportunamente te nos apareces; que a ti sobre todo quería consultarte acerca de lo que estoy a punto de hacer. Si, pues, tienes algo que aconsejarme respecto de lo que has oído, puedes y debes hacerlo.

b SÓCRATES. Por cierto, Demódoco, dícese que «el consejo es cosa sagrada». Y si cualquier otro es sagrado, más lo sería el que ahora vienes a consultar, porque sobre nada más divino se aconsejara el hombre que sobre la educación, tanto de sí mismo como de sus familiares. Primero, pues, convengámonos tú y yo sobre qué pensamos es el objeto de nuestra deliberación, no sea que yo suponga veces y más veces una cosa; y tú, otra;
c y después, tras larga conversación, notemos que estamos haciendo el ridículo: yo, el aconsejante, y tú, el aconsejado, no pensando en lo mismo.

DEMÓDOCO. Pues me parece, Sócrates, que hablas correctamente y que ha de hacerse así.

SÓCRATES. Y lo digo correctamente; mas no, de todo en todo, por cierto; porque voy a cambiar algo un poco: que estoy pensando en que, tal vez, el muchachito no anhele precisamente lo que nosotros creemos anhela, sino otra cosa; después de lo
d cual quedemos aún más desconcertados, por haber aconsejado sobre algo diferente. Me parece, pues, lo más correcto comenzar por él, enterándonos de qué es lo que anhela.

DEMÓDOCO. Me parece con mucho lo mejor hacerlo como dices.

SÓCRATES. Dime, pues: ¿cuál es el bello nombre del jovencito? ¿Con cuál nos dirigiremos a él?

DEMÓDOCO. Teages es su nombre, Sócrates.

SÓCRATES. ¡Demódoco!, ciertamente bello nombre y consagrado pusiste al hijo. Pues bien: dinos, Teages, ¿anhelas,
e como afirmas, el hacerte sabio, y juzgas vale la pena el que tu

padre encuentre manera de que te trate con un varón tal que te haga sabio?

TEAGES. Sí.

SÓCRATES. ¿Pero llamas "sabios" a los entendidos, sean entendidos en lo que sea, o a los que no?

TEAGES. Yo, a los entendidos.

SÓCRATES. Pues, ¿qué?: ¿No te enseñó tu padre y educó en lo que, aquí, se han educado los demás: los hijos de padres bellos-y-buenos, a saber: gramática, cítara, luchar y los demás ejercicios?

TEAGES. A mí, sí.

123a SÓCRATES. ¿Crees, pues, que te falta aún una cierta ciencia de la que convendría se ocupara solícitamente en favor tuyo tu padre?

TEAGES. Yo, sí.

SÓCRATES. ¿Cuál es ella? Dínoslo para que te complazcamos.

TEAGES. Bien lo sabe él, Sócrates, ya que muchas veces se lo dije; mas de intento te habla de esto cual si no supiera por lo que yo anhelo. Pues por éstas y otras cosas se me opone y no quiere confiarme a nadie.

SÓCRATES. Pero lo que hablaste anteriormente lo fue
b para él, cual dicho sin testigos. Pero ahora hazme a mí de testigo y delante de mí declara cuál es la ciencia por la que anhelas. Pues bien: si anhelaras esa por la que los hombres gobiernan las naves, y sucediera que yo te preguntara: "Teages, ¿de qué ciencia estás falto y por ello reprochas a tu padre el que no quiera confiarte a quienes te harían sabio?". ¿Qué me responderías? ¿Cuál es? ¿No la del piloto?

TEAGES. Sí.

c SÓCRATES. Mas si anhelando ser sabio en esa sabiduría con la que se gobierna los carros, se lo reprocharas a tu padre; mas, yo te preguntara cuál es esa sabiduría, ¿cuál me responderías es? ¿No, la del cochero?

TEAGES. Sí.

SÓCRATES. Mas respecto de la que ahora es el caso anhelas, ¿es anónima o tiene nombre?

TEAGES. Yo creo que lo tiene.

SÓCRATES. Lo conoces, pues, aunque no su nombre, ¿o también el nombre?

TEAGES. También el nombre, por mi palabra.

SÓCRATES. ¿Cuál es? Dilo.

d TEAGES. ¿Qué otro nombre, Sócrates, se diría ser el suyo sino el de "sabiduría"?

SÓCRATES. Que la del cochero, ¿no es sabiduría? ¿O te parece ser ignorancia?

TEAGES. No, a mí.

SÓCRATES. ¿Sino sabiduría?

TEAGES. Sí.

SÓCRATES. ¿De qué nos sirve? ¿No sabemos por ella el gobernar un tiro de caballos?

TEAGES. Sí.

SÓCRATES. Pues, y la del piloto, ¿es sabiduría?

TEAGES. A mí me lo parece.

SÓCRATES. ¿No sabemos por ella mandar en naves?

TEAGES. Sí, por ella.

SÓCRATES. Pues esa por la que tu anhelas, ¿qué "sabiduría" es? Por Ella, ¿en qué sabemos mandar?

e TEAGES. Me parece que en hombres.

SÓCRATES. ¿En los enfermos?

TEAGES. No, por cierto.

SÓCRATES. Que esa es la médica. ¿Es así?

TEAGES. Sí.

SÓCRATES. Pero, ¿por ella sabríamos mandar en los coros de cantores?

TEAGES. No.

SÓCRATES. ¿Que esa es la Música?

TEAGES. Enteramente.

SÓCRATES. Pero, ¿por élla sabemos mandar en los gimnastas?

TEAGES. No.

SÓCRATES. ¿Que esa es la gimnástica?

TEAGES. Sí.

SÓCRATES. Pero, por Ella mandar, ¿en los que hacen qué? Trata de precisarlo como yo en lo anterior.

124a TEAGES. En los de la Ciudad, me parece.

SÓCRATES. Pues, ¿que no están también en la Ciudad los enfermos?

TEAGES. Sí, pero no hablo solamente de éstos, sino también de los demás que están en la Ciudad.

SÓCRATES. Entiendo de qué arte hablas. Porque me parece hablas no de por la que sabemos mandar sobre recolectores y vendimiadores, plantadores, sembradores y aventuradores, —que es la agricultura por la que en ellos mandamos. ¿Es así?

TEAGES. Sí.

b SÓCRATES. Ni creo sea por la que sabemos mandar sobre aserradores, perforadores, cepilladores y torneros, sobre todos; no hablas de ésta; porque, ¿no es la carpintería?

TEAGES. Sí.

SÓCRATES. Pero tal vez sea por la que mandemos sobre todos y esos y sobre agricultores, carpinteros y toda clase de artesanos, y sobre particulares: mujeres y varones; tal vez a ésta llames "sabiduría".

TEAGES. Desde hace rato, Sócrates, de ésta quiero hablar.

c SÓCRATES. Podrías, pues, decirme: Egisto, el asesino de Agamenón, mandaba en Argos sobre los que tú dices: artesanos, particulares, varones y mujeres, sobre todos ellos, ¿o sobre algunos otros?

TEAGES. No, sino sobre ellos.

SÓCRATES. Pero, ¿qué?: Peleo, hijo de Eaco, en Ftía, ¿no mandaba sobre esos mismos?

TEAGES. Sí.

SÓCRATES. Y Periandro, hijo de Cipselo, ¿no has oído que mandaba en Corinto?

TEAGES. Claro que sí.

SÓCRATES. ¿No mandaba sobre los mismos en su Ciudad?

d TEAGES. Sí.

SÓCRATES. Pero, ¿qué?: Arquelao, hijo de Pérdicas, que desde hace poco manda en Macedonia, ¿no crees mande sobre esos mismos?

TEAGES. Claro que sí.

SÓCRATES. Pero Hipias, hijo de Pisístrato, que ha mandado precisamente en esta Ciudad, ¿sobre quiénes crees mandó? ¿No, sobre esos?

TEAGES. Pues, ¿cómo no?

SÓCRATES. ¿Podrías, pues, decirme qué sobrenombre tienen Bacis, Sibila y nuestro Amfílito?

TEAGES. Pues, ¿qué otro, Sócrates, sino el de "adivinos"?

e SÓCRATES. Correctamente dicho. Además: trata de responderme sobre estotro: ¿qué sobrenombre tienen Hipias y Periandro por su tipo de gobierno?

TEAGES. Creo que el de "tiranos"; porque, ¿qué otro?

SÓCRATES. Pues bien: quien anhele por mandar sobre todos los hombres que en la Ciudad hay, ¿no anhela por el mismo tipo de gobierno que ellos: el tiránico, y ser tirano?

TEAGES. Evidentemente.

SÓCRATES. ¿Así que anhela por lo que tú dices?

TEAGES. Parece por lo que yo dije.

SÓCRATES. ¡Malvado!; luego anhelando tú ser tirano
125a nuestro, reprendías desde hace mucho a tu padre porque no te enviaba a un maestro en tiranía. Y tú, Demódoco, ¿no te avergüenzas de que sabiendo desde tan atrás qué anhelaba éste, y teniendo con qué enviarlo a hacerse artífice de esta sabiduría por la que anhela, te resientes con él y no quieres enviarlo? ¿Lo ves ahora? Ya que delante de mí te acusó, deliberemos tú y yo a qué maestro lo enviaríamos y por el trato continuo de quién resultaría sabio tirano.

b DEMÓDOCO. Sí, ¡por Júpiter!, Sócrates, deliberemos sobre ello, porque me parece necesitar esto de consejo, y no ligero.

SÓCRATES. Dejemos esto, por favor. Que él nos entere primero suficientemente de ello.

DEMÓDOCO. Que nos entere, pues.

SÓCRATES. Pues bien, Teages; ¿qué, si nos sirviéramos en algo del testimonio de Eurípides?; porque Eurípides dice en alguna parte:

sabios resultan los tiranos por el trato continuado de los sabios.
Si alguien, pues, preguntara a Eurípides: Eurípides, por el trato continuo de los sabios, ¿en qué afirmas resultan sabios
c los tiranos?; como si diciendo:

sabios resultan los agricultores por el trato continuo de los sabios,
le preguntáramos: de los sabios, ¿en qué?; ¿qué se nos respondería? ¿En qué otra cosa sino en las propias de agricultores?

TEAGES. No, sino en esto.

SÓCRATES. Pero, ¿qué?, si dijera:

sabios resultan los cocineros por el trato continuo de los sabios;
y si le preguntáramos: de los sabios, ¿en qué?; ¿qué se nos respondiera? ¿No, sino en lo culinario?

TEAGES. Sí.

SÓCRATES. Pero, ¿qué?, si dijera:

sabios resultan los luchadores por el trato continuo de los sabios;
d si preguntáramos: de los sabios, ¿en qué?; ¿no diría: en lo de luchar?

TEAGES. Sí.

SÓCRATES. Y, después dijera:

sabios resultan los tiranos por el trato continuo de los sabios:
al preguntar nosotros: hablas, Eurípides, de los sabios, ¿en qué?; ¿qué diría?; ¿qué sería eso?

TEAGES. Pero, ¡por Júpiter!, yo no lo sé.

SÓCRATES. Pero, ¿quieres que te lo diga?

TEAGES. Si tú lo quieres.

SÓCRATES. Eso es precisamente lo que Anacreonte afirmaba saber Calícrites. ¿No sabes el canto?

TEAGES. Por cierto que sí.

SÓCRATES. Pues bien: ¿también tú anhelas tal trato continuo, y de un varón tal que, por suerte, sea de la misma arte
c que Calícrites, hija de Cianes, y que "sepa de lo tiránico", como de ella lo afirma el poeta, a fin de que también tú nos resultes tirano a nosotros y a la Ciudad?

TEAGES. Hace gran rato, Sócrates, que te burlas y juegas conmigo.

SÓCRATES. Pero, ¿qué?, ¿que no afirmas anhelar esta tal sabiduría por la que mandarías sobre todos los ciudadanos? Pero haciendo esto, ¿qué otra cosa fueras sino tirano?

TEAGES. Me felicitaría yo por cierto, creo, de llegar a ser, sobre todo, tirano de todos los hombres; pero si no, de cuantos más mejor; y lo mismo, creo, tú y todos los demás
126a hombres; pero aun tal vez más, de llegar a ser dios. Empero, no dije que anhelara esto.

SÓCRATES. Pero, ¿qué es entonces lo que anhelas? ¿No afirmabas anhelar el mandar sobre los ciudadanos?

TEAGES. No por la fuerza; ni como los tiranos; sino por voluntad, como los demás varones afamados en esta Ciudad.

SÓCRATES. ¿Dices, pues, que como Temístocles, Pericles, Cimón y cuantos se hicieron notables en política?

TEAGES. ¡Por Júpiter!, de éstos hablo.

SÓCRATES. Pues bien: Si, por caso, anhelaras hacerte sabio
b en lo hípico, ¿allegándote a quiénes creerías hacerte notable caballista?; ¿a qué otros, sino a los hípicos?

TEAGES. Yo, ¡por Júpiter!, no a otros.

SÓCRATES. ¿Mas, a su vez, de entre ellos a los notables en eso y poseedores de caballos, que de ellos se sirven continuamente, tanto de los de ellos como de los de otros muchos?

TEAGES. Es claro que sí.

SÓCRATES. Pero, ¿qué?; si quisieras llegar a sabio en tirar jabalina, ¿no crees llegarías a serlo allegándote a tales tiradores: a los que posean jabalinas y se ejerciten continuamente con
c ellas, tanto que sean muchos de ellos extraños o familiares?

TEAGES. A mí me lo parece.

SÓCRATES. Dime, pues: puesto que quieres llegar a ser sabio en política, ¿crees llegarás a ser sabio allegándote a otros

que no sean los políticos, que son los competentes en política y están continuamente ejercitándola tanto en su propia Ciudad como en otras muchas y embajadas ante Ciudades griegas y bárbaros? ¿O piensas que, allegándote a otros, llegarás a lo mismo que aquéllos, y no que a estotros?

d TEAGES. Pues, Sócrates, he oído los razonamientos que se dice haces: que los hijos de tales varones políticos no resultan mejores que los de zapateros; y me parece que dices algo verdaderísimo, por lo que yo puedo notar. Sería, pues, insensato si creyera que alguno de ellos va a transmitirme su sabiduría, no habiendo ayudado en nada a su hijo, caso de que fuera capaz de ayudar en esto a cualquier otro hombre.

SÓCRATES. Pues, ¿qué?, óptimo entre los varones, ¿qué harías si después de tener un hijo te molestara diciendo anhe-
e lar por hacerse buen pintor, y te reprendiera a ti, su padre, porque no quiere gastar plata en él para tal fin; y además despreciara a los artistas en eso: a los pintores, y no quisiera aprender de ellos?; ¿o a los flautistas, si quisiera hacerse flautista, o a los citaristas? ¿Sabrías qué hacer con él y a qué otra parte enviarlo, no queriendo aprender de éstos?

TEAGES. No, ¡por Júpiter!; yo, no.

SÓCRATES. Pues bien: estás haciendo tú mismo esto a
127a tu padre, ¿y te extrañas, y le reprochas, de que no halle qué hacer contigo y a dónde enviarte? Te pondremos en relación con quien quieras de los varones bellos-y-buenos entre los atenienses; gratuitamente se tratará contigo y, a la vez, no gastarás plata y adquirirás mucho mayor renombre ante los demás hombres tratándote con él que otro.

TEAGES. Pues, ¿qué?, Sócrates; ¿no eres tú también uno de los varones bellos-y-buenos? Que si tú quisieras tratarme, me bastara, y no busco a nadie más.

b SÓCRATES. ¿Qué estás diciendo?, Teages.

DEMÓDOCO. Por cierto, Sócrates, que no habla mal; además hazme este favor, porque no hay para mí cosa que tuviera por de mayores albricias que esto: que a éste le complaciera tu trato, y tú quisieras tratarte con él. Por cierto que me da vergüenza decir cuánto y cuánto lo quiero. Yo os pido a ambos: a ti, que quieras tratarte con él y a él no buscar tratarse con otro alguno sino con Sócrates. Y me libraréis a mí de preocu-

paciones, muchas y terribles, porque, ahora, grandemente temo
c que caiga, acaso, en manos de quien lo corrompa.

TEAGES. Ahora, padre, no temas ya por mí si eres capaz
de persuadir a Sócrates de aceptar mi compañía y trato.

DEMÓDOCO. Hablas de bellísima manera. Sócrates, des-
pués de esto la palabra te tocaría a ti, porque yo estoy listo,
sea dicho brevemente, a entregarte a mí y lo mío: lo más
familiar, lo que pidas, brevemente, si a este Teages lo acoges
d y haces todo el bien de que seas capaz.

SÓCRATES. Demódoco, no me sorprende tu empeño, si
crees que de mí sacará tu hijo grandísimo provecho, porque
no sé en qué otra cosa cualquier varón sensato se empeñaría
más que en hacer a un hijo suyo cuanto más bueno mejor.
Mas de dónde te acudió esto: que yo sería capaz de ayudar en
eso de hacer buen ciudadano a tu hijo más y mejor que tú
mismo, y de dónde éste sacó la creencia de que yo, más y
mejor que tú, lo ayudaría, he aquí lo que grandemente me
admira.

Primero tú eres más viejo que yo; después mandaste sobre
e los atenienses en muchos y supremos cargos, honrado además
sobre todos los anagirasios, los de tu tribu, y no menos
que cualquier otro de la Ciudad. Pero de esto, ninguno de nos-
otros dos vio nada en mí. Además, si Teages despreciara el
trato continuo de los varones políticos y buscara a algunos de
esos que se vanaglorían de ser capaces de educar hombres jóve-
128a nes, están aquí Pródico de Ceos, Gorgias de Leontini, Polo de
Agrigento y muchos otros, tan sabios que, en las Ciudades a
que llegan, convencen de entre los jóvenes a los más nobles y
ricos —que pueden tratarse gratuitamente con quien quieran
de los ciudadanos— de que abandonando el trato con éstos se
traten con ellos, depositando cual sueldo grande cantidad de
plata y, además de esto, gracias y reconocimiento. Lo bien visto
fuera elegir tú y tu hijo alguno de éstos; a mí, no, es natural,
b porque nada sé de esas enseñanzas felices y bellas, aunque lo
quisiera; pero, y lo digo siempre y en seguro, es el caso que,
por decir como se dice, nada sé, a excepción de una enseñanza
bien pequeña: la de lo amoroso. Que ciertamente en esta ense-
ñanza me precio de estar más fuerte que cualquier otro: tanto
de los hombres del pasado como de los de ahora.

TEAGES. ¿Ves, padre, que me parece no querer gran cosa
c Sócrates eso de tratarse conmigo?; que por mí estoy listo, si él

lo quiere; que sobre esto nos habla en broma. Yo sé, con todo, de coetáneos míos, poco mayores de edad, que, antes de tratarse con él, no valían nada; mas, después de tratarse con él, en poco tiempo dieron patentes muestras de ser mejores que los antes sus superiores.

SÓCRATES. ¿Sabes, pues, en qué consiste, hijo de Demódoco?

TEAGES. Sí, ¡por Júpiter!; en que, si quisieras, también yo sería capaz de hacerme tal, tal cual aquéllos.

d SÓCRATES. No, bueno de ti, se te oculta cómo es esto;
pero yo te lo explicaré. Hay en mí, ya desde niño, y por favor
divino un algo que me acompaña: algo daimoníaco. Es esto
una voz que, cuando me acaece, me indica siempre, al ir a
hacer algo, cuándo retraerme; mas nunca me impele. Y si al-
guno de mis amigos me comunica algo, y sobreviene la voz,
esto mismo me retrae y no permite que obre. Os aportaré de
esto testigos: conocéis a Cármides, el que tan bello ha llegado
a ser, hijo de Glaucón. Cierta vez sucedió comunicarme estar
e dispuesto a concurrir al estadio de Nemea, y apenas había co-
menzado a decirme que estaba dispuesto a concurrir sobrevino
la voz y se lo prohibí y le dije: "mientras hablabas, me sobre-
vino la voz: la de lo daimoníaco: que no concurra". "Tal vez",
respondió, "te indica que no venceré; pero, aunque no vaya a
ganar, me aprovechará ejercitarme ese tiempo". Así dijo, y se
ejercitó. Vale la pena enterarse de él qué le pasó por tal ejer-
cicio. Pero si lo queréis, pregunta a Clitómaco, hermano de
Timarco, qué le dijo Timarco cuando iba derecho a la muerte
él y Evatlos el corredor de estadio que acogió a Timarco
129a fugitivo. Que os dirá que le habló esto:

TEAGES. ¿Qué?

SÓCRATES. "Clitómaco", dijo, "voy, por cierto, ahora
a la muerte porque no quise obedecer a Sócrates". ¿Qué es lo
que quería decir con esto Timarco?, —yo os lo explicaré. Cuando
se levantó del banquete Timarco, y Filemón, hijo de Heros-
b camandro, solamente los dos conocían de la conspiración; pero
Timarco, levantándose, se dirigió a mí diciendo: "Sócrates, ¿qué
dices a esto?: bebed vosotros que yo tengo que ir a otra parte;
pero volveré un poco después, si tengo suerte". Y sobrevínome
la voz, y dirigiéndome a él le digo: "En modo alguno te vayas,
porque me sobrevino la acostumbrada señal: lo daimoníaco".

Y él se detuvo. Y dejando pasar un tiempo, de nuevo intentó
irse; y dijo: "Pues me voy, Sócrates". De nuevo sobrevino la
c voz; queriendo escapárseme se levantó, ya no diciéndome nada,
sino a escondidas mientras tenía yo la atención puesta en otra
parte. Así partió y se fue y realizó el acto que iba a llevarlo
a la muerte. Por esto, precisamente, dijo a su hermano lo que
yo ahora a vosotros: que iba a morir, por no hacerme caso.
Además oíd de los muchos que en Sicilia estuvieron, lo que yo
dije acerca de la destrucción del ejército. Por cierto que lo
pasado hay que oírlo de los que lo vieron. Pero ahora es
d factible poner a prueba qué dice aquella señal porque al salir
a campaña Sanión, el bello, sobrevínome aquella señal; ahora,
con Trasilo, está saliendo directamente hacia Efeso y Jonia
para la futura campaña. Creo, pues, que o morirá o algo se-
mejante le advendría. Y, en cuanto al resto del ejército, grande
es mi temor.

e Te he dicho todo esto porque tal es el poder de lo daimo-
níaco eso, y porque lo puede todo en las relaciones íntimas
de quienes se tratan conmigo. A muchos se les opone, y nada
de provecho sacan de tratarse conmigo, de modo que no me
es factible tratarme yo con ellos. Mas no me prohibe relacio-
narme íntimamente con muchos otros, pero nada sacan ellos
de tratarse conmigo. Empero, a quienes favorece el poder de
lo daimoníaco, esos son precisamente los que, como has notado,
breve, rápidamente, aprovechan. De estos aprovechados algunos
130a llegan a poseer tal ayuda de manera firme y permanente. Pero
muchos aprovechan maravillosamente durante el tiempo que
están conmigo; mas, cuando se apartan, vuelven a no distinguir-
se en nada de uno cualquiera.

Tal vez esto precisamente le pasó a Arístides el hijo de
Lisímaco, hijo de Arístides; que, mientras se trató conmigo,
aprovechó muchísimo en poco tiempo. Después le sobrevino
una campaña, y tuvo que embarcarse. Pero al volver, se halló
con que me estaba tratando yo con Tucídides, el hijo de
b Melesias, hijo de Tucídides. Mas la víspera se disgustó conmigo
por ciertas palabras. Viéndome pues, Arístides, después de
saludarme y hablar de otras cosas me dijo: "Oigo, Sócrates, que
Tucídides te trata altaneramente y se pone pesado cual si fuera
algo". —"Pues así es", respondí yo. "Pero ¿qué?, ¿no sabía",
añadió él, "cuán esclavo era él antes de relacionarse contigo?".
—"Parece que no", dije yo, "¡por los dioses!". —"Pero, por

cierto, Sócrates", añadió, "que yo mismo estoy haciendo el ridículo". —"¿En qué, sobre todo?", añadí yo. —"En que",
c respondió, "antes de embarcarme era capaz de dialogar con cualquier hombre y en los razonamientos no aparecía inferior a nadie, tanto que iba en pos de la compañía de los hombres mejor dotados; pero ahora, al contrario, huyo de quien note esté bien educado, de modo que me siento avergonzado de mi insignificancia". —"Pero, ¿de repente", le pregunté, "te abandonó esa capacidad o poco a poco?". —"Poco a poco", res-
d pondió. —"¿Mas cuando la tenías", preguntéle, "la tenías por aprenderla de mí o de alguna otra manera?". —"Te diré, Sócrates", respondió, "algo increíble, ¡por los dioses!, mas verdadero; que de ti nada jamás aprendí, como tú lo sabes; mas progresaba en tu compañía, aunque, sólo fuera por estar en la misma casa, sin estar en la misma habitación; pero más aún cuando, mientras en la misma habitación, estabas hablando, te
e miraba, más en cuanto dirigía la vista a otra parte; empero, sobre todo y máximamente aprovechaba cuando estaba sentado a tu lado, junto a ti y tocándote, pero ahora", añadió, "todo aquel estado se diluyó".

Tal es, pues, Teages, nuestro trato: si a dios le agrada, aprovecharás mucho y brevemente; pero si no, no. Ve, pues, si no te será más seguro el que te eduquen aquellos precisamente que son dueños de esa clase de ayuda con que ayudan a los hombres, más bien que obtenerla de mí por suerte.

131a TEAGES. Me parece, según esto, Sócrates, que hemos de hacerlo así: tentaremos a lo daimoníaco eso, tratándonos íntimamente. Y si en esto cede, mejor que mejor para nosotros. Pero si no, entonces, ya de inmediato, veremos, de común consejo, qué haremos: si tratarnos con otro o sin intentar —con plegarias, sacrificios y cualquier otro medio de los indicados por los adivinos— conciliar el favor de eso divino precisamente que a ti te sobreviene.

DEMÓDOCO. No rehúses esto al muchacho, Sócrates, porque Teages habla bien.

SÓCRATES. ¡Sea!; si os parece haberse de hacer así, hagámoslo así.

NOTAS AL TEAGES

121 d.

"ciudad", ἄστυ. A diferencia de πόλις (Ciudad) que designa ya definida y definitivamente el lugar de régimen (πολίτεια) de vida-jurídica, moral, comercial, cultural —propia de ciudadanos (πολίτης); ἄστυ indica la Ciudad en cuanto contrapuesta a aldeas (κώμη). A veces se traduce ἄστυ por "villa". Dada la significación corriente y firme de esta palabra, aquí se distinguirá πόλις de ἄστυ por escribir la primera con mayúscula inicial (Ciudad), la segunda con minúscula (ciudad). Ciudad actúa, a veces, y puede siempre, de ciudad; no se distinguen por el área material. En el diálogo se indica que los jóvenes (aldeanos) bajaban a la ciudad, descubrían en ella lo que la definía como Ciudad; y los así instruidos perturbaban al aldeano Teages.

122 d, e.

El nombre Teages significa dedicado (ἄγειν) a dios (θεός). "bellos-y-buenos"; καλός κἀγαθός es frase "hecha" (Cl. II.3), a la vez que norma griega; se puede ser bueno, sin ser bello; o bello, sin ser bueno; mas la Norma junta ambas exigencias.

123 e.

"la Música". En griego Μουσική resuena, perceptiblemente en la palabra misma, a las diosas Musas, además de a una arte especial. Para indicar tal resonancia la traducción pone, en este caso y similares de resonancia a un dios o diosa, la palabra —sustantivo, adjetivo. . .— con mayúscula inicial.

123 e.

"la gimnástica", γυμναστική. Abarcaba mucho más que la actual "gimnasia". El gimnasio era lugar de reunión y de diálogo entre jóvenes, entre viejos, de viejos con jóvenes; lugar de consultas médicas; de encuentro de enamorados, vigilados los jóvenes por su "pedagogo", —esclavo que los llevaba y volvía a casa; de preparación para luchas públicas. . .

125 b.

"¡Por Júpiter!". Sobre el valor de tales exclamaciones, juramentos. . . véase Cl. I.6. Son una de las notas del tono general griego de un diálogo, —aparte del de conversaciones: la nota religiosa.

126 a.

"ser dios". En una cultura que admita real y oficialmente dioses, "dios" no es nombre propio, —cual lo son Júpiter, Apolo...; "dios" es nombre común, cual hombre, caballo, número. Por eso "dios" se lo escribe en la traducción con minúscula inicial, para evitar confusiones con su uso actual castellano.

Teages y Sócrates insisten (desde 122 c) en emplear la palabra ἐπι-θυμεῖν, que se ha traducido por "anhelar", pues tal palabra indica no un simple deseo, sino un estado exaltado (ἐπὶ) del ánimo. Fervor o hervor de él.

128 d.

"algo daimoníaco", τι δαιμόνιον. Los daimonios eran seres intermedios entre lo divino y lo mortal, y provenían —de suyo, no en denominaciones extensivas— de enlaces entre dioses, diosas y mortales. Así que, en forma adjetival, lo daimoníaco designaba una calidad extraordinaria, superhumana sin ser íntegra y propiamente divina. Para evitar el sentido, multisecularmente establecido, de la palabra "demonio", "demoníaco", la traducción restituye a la palabra el diptongo griego. En Sócrates, lo daimoníaco tomaba la forma de voz. Y lo tenía por Favor divino, θείᾳ Μοῖρα, cual lote (Μοῖρα, μέρος) que le venía de una diosa.

129 e.

Sócrates distingue entre συν-ουσία y συν-διατριβή. Lo daimoníaco le prohíbe, a veces, la relación íntima, el con-ser (συν-εἶναι) con alguien; no el trato ordinario, la con-versación (συν-διατριβή).

CLITOFONTE

Lugar y tiempo del diálogo (fingido). Atenas. Hacia 405 a.C.

Personas:

SÓCRATES. Ateniense. Filosofante dialéctico. De unos 65 años.

CLITOFONTE. Hijo de Aristónimo. Político ateniense.

Lugar y tiempo del diálogo redactado. Atenas. Academia. Autor desconocido. (387-346).

ΚΛΕΙΤΟΦΩΝ

[ἢ προτρεπτικός, ἠθικός.]

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΛΕΙΤΟΦΩΝ

ΣΩ. Κλειτοφῶντα τὸν Ἀριστωνύμου τις ἡμῖν διηγεῖτο 406a
ἔναγχος, ὅτι Λυσίᾳ διαλεγόμενος τὰς μὲν μετὰ Σωκράτους διατριβὰς ψέγοι, τὴν Θρασυμάχου δὲ συνουσίαν ὑπερεπαινοῖ.

ΚΛΕΙ. Ὅστις, ὦ Σώκρατες, οὐκ ὀρθῶς ἀπεμνημόνευέ σοι τοὺς ἐμοὶ περὶ σοῦ γενομένους λόγους πρὸς Λυσίαν· τὰ μὲν γὰρ ἔγωγε οὐκ ἐπῄνουν σε, τὰ δὲ καὶ ἐπῄνουν. Ἐπεὶ δὲ δῆλος εἶ μεμφόμενος μέν μοι, προσποιούμενος δὲ μηδὲν φροντίζειν, ἥδιστ' ἄν σοι διεξέλθοιμι αὐτοὺς αὐτός, ἐπειδὴ καὶ μόνω τυγχάνομεν ὄντε, ἵνα ἧττόν με ἡγῇ πρὸς σὲ φαύλως ἔχειν. Νῦν γὰρ ἴσως οὐκ ὀρθῶς ἀκήκοας, ὥστε φαίνῃ πρὸς ἐμὲ ἔχειν τραχυτέρως τοῦ δέοντος· εἰ δέ μοι δίδως παρρησίαν, ἥδιστ' ἂν δεξαίμην καὶ ἐθέλω λέγειν.

ΣΩ. Ἀλλ' αἰσχρὸν μὴν σοῦ γε ὠφελεῖν με προθυμου- 407a
μένου μὴ ὑπομένειν· δῆλον γὰρ ὡς γνοὺς ὅπῃ χείρων εἰμὶ καὶ βελτίων, τὰ μὲν ἀσκήσω καὶ διώξομαι, τὰ δὲ φεύξομαι κατὰ κράτος.

406 a 3 ὑπερεπαινοῖ ADS : -παινεῖ F ἐπαινεῖ W || 5 ὅστις : Ὅστις *ἦν* Hermann ὅστις*** Schanz ὡς τις Richards || ἀπεμνημόνευέ : -μόνευσέ S || 8 μηδὲν φροντίζειν : μηδὲν εἰδέναι i. m. A || 10 ὄντε DWSA²: ὄντες AFD² || 12 φαίνῃ : φαίνῃ (ῃ in ras.) A φαίνει S || ἐμὲ AW : με DFS || 13 ἂν om. FS.

CLITOFONTE

SÓCRATES, CLITOFONTE

406a SÓCRATES. Respecto de Clitofonte, hijo de Aristónimo, alguien nos refería hace poco que, hablando él con Lisias, criticaba sus conversaciones con Sócrates; mas alababa, sobremanera, la compañía de Trasímaco.

CLITOFONTE. Ese alguien, Sócrates, no te hizo exacto recuerdo de las palabras que, acerca de ti, tuve yo con Lisias, porque, respecto de algunas cosas, no te alabé; mas sí, respecto de otras. Pero ya que, evidentemente, me lo reprochas —aunque finjas no importarte lo más mínimo—, me agradaría relatarte yo mismo tales palabras, aprovechando la suerte de estar los dos a solas, a fin de que creas menos eso de que te tengo en poco; que tal vez no las percibiste exactamente, de modo que me está pareciendo me tratas ahora más duramente de lo debido. Pero, si me das amplia licencia para hablar, gustosísimo lo aceptaría, que quiero explicarme.

407a SÓCRATES. Por cierto que sería vergonzoso no dártela y bien larga, empeñado, como estás, en ayudarme; porque, evidentemente, conociendo yo en qué soy peor, en qué mejor, me ejercitaré y seguiré en esto, mas huiré con todas mis fuerzas de aquello.

CLITOFONTE. Escucha, pues. Aun habituado a tu compañía, Sócrates, muchas veces me sorprendí al oírte y parecerme hablabas muchísimo mejor que los demás hombres cuando, reprendiéndolos, cual "Deux ex machina" en tragedia, solamente decías: «¿a dónde vais, hombre?; ignoráis que no hacéis, al obrar, nada de lo debido, ya que todo vuestro empeño se os va en cómo adquirir riquezas; mas, respecto de
b los hijos, a quienes las transmitiréis, no os preocupáis de que sepan servirse justamente de ellas, y ni les buscáis maestros en justicia, en caso de que sea enseñable; mas si es ella cosa de cultivo y ejercicio, no les buscáis quienes, adecuadamente, los

ejerciten y cultiven, que ni siquiera vosotros mismos habéis comenzado por cuidaros de ello. Sino que viendo que vosotros mismos y vuestros hijos estáis suficientemente instruidos en
c letras, Música y gimnástica —lo que tenéis por educación perfecta en virtud—, y que, posteriormente, no por ello dejaríais de haceros malos en el uso de las riquezas, ¿cómo es que no despreciáis la educación actual ni buscáis quienes pongan fin a esa vuestra incultura? Que, realmente, por tal discordancia y ligereza —pero no por ir fuera de compás un pie acompañando con la lira—, tanto hermano con hermano, como ciudades con ciudades, se enfrentan desacompasada y desarmonizadamente; desaviénense y, luchando, llegan a ac-
d ciones y padecimientos extremados. Empero, vosotros afirmáis que no por falta de educación ni por ignorancia los injustos son injustos, sino por voluntad; pero, a su vez, os atrevéis a decir que la injusticia es algo vergonzoso y odioso-a-los-dioses. Pues bien: ¿cómo va alguien a elegir voluntariamente tal mal? —El que esté, afirmáis, vencido por los deleites. ¿Que también esto es algo involuntario, si el vencerlos es voluntario? Así que tal razonamiento descarta, en todo caso, el que obrar injustamente sea voluntario; y que se debe hacer se preocupen solícitamente de esto —más de lo que ahora lo
e hacen—, tanto en privado, todo varón, como todas las ciudades, en público». Cuando, pues, Sócrates, te oigo decir frecuentemente esto, grande es mi admiración por ti, y te alabo de extraordinaria manera. Así también cuando, a su vez, afirmas, cual inmediata secuela, que quienes adiestran los cuerpos, mas descuidan el alma, hacen algo diverso, mas parecido a descuidar al rector, y atender empeñosamente a lo del regido. Y así también cuando dices que quien no sabe usar de algo, mejor es deje de usarlo; que si alguien no sabe usar ni de ojos ni de oídos, ni de todo lo del cuerpo, le es mejor no oír, ni ver, ni emplear para ningún otro uso el cuerpo, que emplear todo eso de cualquier manera. Y parecidamente, aun respecto de las artes; porque quien no sabe servirse de la propia lira, es evidente que no sabrá servirse
408a de la del vecino; ni quien de las de otros, tampoco de la propia, ni de otro alguno de los instrumentos o posesiones. Y bella es, por cierto, la conclusión de este razonamiento tuyo: que a quien no sepa servirse del alma, mejor le está dejar al alma en paz, y no vivir, mejor que vivir obrando a su talante. Empero, si le es necesario vivir, mejor le está al tal

pasar la vida de esclavo que de libre, entregando, cual si la
mente fuera barco, el timón de ella a otro: al que sepa la
b arte de gobernar hombres, la que tú, tantas veces, denominas
"política", Sócrates, afirmando que es ella la misma arte que
la de juzgar y hacer justicia.

Por cierto que contra estos razonamientos y otros tales
—muchos y bellísimamente dichos acerca de que la virtud es
enseñable y que se debe, ante y sobre todo, cuidarse uno de
sí mismo— ni he dicho jamás nada, ni creo diré nada en
adelante; que los considero de grandísimo valor exhortato-
c rio y superlativamente provechosos, y que, sencillamente, cual
a dormidos, nos despiertan. Pues bien: me propuse escuchar
cuál sería su continuación, no comenzando, Sócrates, por pre-
guntarte algo a ti sino a algunos de tus coetáneos, aficiona-
dos como tú, y compañeros tuyos, —sea el que fuere el nombre
que se haya de dar en este punto a tal relación contigo. Y, de
entre ellos, interrogué, sobre todo y primero, a aquellos que
tú más estimabas, a fin de enterarme de cuál sería el razona-
d miento siguiente, y, sometiéndoselo un poco a tu manera, les
dije: «Vosotros, óptimos, ¿cómo vamos a tomar esa exhor-
tación que, en relación a la virtud, nos ha propuesto Sócrates?;
tan sólo de esta manera, ¿no dedicarnos a una cosa, y cap-
tarla perfectamente, sino que, para nosotros, sea, ante todo,
trabajo de por vida el de exhortar a los aún no exhortados,
y que éstos lo hagan, a su vez, con otros? ¿O habrá, des-
pués de esto, que repreguntar a Sócrates, y nosotros unos a
otros —una vez convenidos en que eso es lo que debe el
hombre hacer—: qué es lo siguiente? ¿Cómo hay que co-
e menzar, decimos, la enseñanza de la justicia precisamente?
Cual si alguien nos exhortara a cuidar solícitamente del cuerpo;
mas viendo que, como niños, nada sabemos de antemano de
que hay una arte gimnástica y medicinal, nos insultara, enton-
ces, diciendo que es vergonzoso poner todo el cuidado en
trigo, cebada y viñas y en cuanto trabajemos y adquirimos en
favor del cuerpo; mas, respecto de éste, no ponemos cuidado
en encontrar arte alguna o artificio para mejorarlo al máximo,
—¡y eso que hay tal arte! Empero, si repreguntáramos a quien
409a así nos exhorta: "¿Dices que hay tales artes?". Tal vez nos
contestara que "lo son la gimnástica y la medicinal". Enton-
ces: "¿cuál afirmaremos ser la arte que versa sobre la virtud
del alma?". Que lo diga. Pues bien: el que de aquéllos pare-

cía estar más fuerte en esto, me dijo, respondiéndome, que
tal arte era precisamente esa de la que oyes te está hablando
Sócrates, y que no es otra sino la justicia. Mas replicándole
yo: No me respondas tan sólo con el nombre, sino con algo
así: "se dice haber arte medicinal y que, de ella, son dos los
b efectos: uno, producir constantemente nuevos médicos, además
de los existentes; otro, la salud. Pero de éstos, uno de ellos
no es, sin más, arte, sino efecto de esa arte que enseña, y es en-
señada esa obra a la que damos el nombre de "salud". Pare-
cidamente, también respecto de la arte carpinteril, casa y car-
pintería son, la una, efecto; la otra, enseñanza. De semejante
manera: el efecto de la justicia sea el de hacer justos, al modo
que, en las otras artes, hacer sus correspondientes artesanos;
mas, respecto de lo otro: del efecto que, en nosotros, puede
hacer el justo, ¿cuál diremos, ser? Dímelo. Como pienso,
c respondería aquél: "lo conveniente". Otro diría: "lo debido".
Otro, "lo útil". Otro, "lo provechoso". Pues bien: resumí,
diciendo: en eso de los nombres, son los mismos los que hay
en cada una de las artes: "obrar correctamente", "provecho-
so", "útil" y otros tales; mas, respecto de "a qué todo ello
tienda", cada arte dirá lo peculiar suyo; así la carpinteril afir-
mará que tiende a lo bueno, bello y debidamente hecho, de
modo que resulten ser tales los enseres de madera, —que, de
suyo, no son arte. Háblese, pues, así también respecto de
d la justicia. Finalmente, Sócrates, uno de tus compañeros, el
que parecía hablar más finamente, respondió que el efecto
propio de la justicia, y no de ninguna otra arte, sería produ-
cir amistad en las Ciudades. Pero, a su vez, preguntado, afir-
mó que la amistad es un bien, y jamás un mal; aunque a las
amistades entre niños y a las entre bestias —a que nosotros
damos tal nombre— no admitió, repreguntado, que fueran
amistades; porque le resultó ser tales amistades las más de las
veces malas, en lugar de buenas. Huyendo, pues, de tal resul-
e tado, afirmó no ser amistades las tales, y que quienes así las
denominan, las denominan falsamente; mientras que la real
y verdaderamente amistad es, evidentemente, "concordancia-de-
mente". Pero preguntado acerca de si "concordancia-de-men-
tes" afirmaba ser "concordancia-de-opinión" o "ciencia", des-
estimó lo fuera la "concordancia-de-Opinión", porque, irre-
mediablemente, hay muchas y perjudiciales concordancias-de-
opinión entre los hombres, mientras que, admitió, la amistad

es de todo en todo un bien y efecto de la justicia, de manera que afirmó ser lo mismo "concordancia-de-mente" y "ciencia", —mas no, opinión".

410a Pues bien: llegados a este punto del razonamiento, y desconcertados, los presentes fueron capaces de objetarle y decirle que el razonamiento había regresado, tras una vuelta, a lo primero; y decíanle que también la medicina es una cierta "concordancia-de-mentes" y lo son todas las artes y pueden decir de qué tratan; mas, en cuanto a las por ti llamadas "justicia" o "concordia-de-mentes", evadía eso de "a qué tienden", y quedaba oscuro cuál es su propio efecto».

Finalmente, Sócrates, te lo pregunté a ti mismo y me dijiste que es propio de la justicia dañar a los enemigos, mas hacer bien a los amigos. Más adelante resultó claro que el
b justo jamás hace daño a nadie, porque obra en todo para ayudar. Insistiendo en esto —no una vez ni dos sino constantemente durante mucho tiempo— lo dejé correr, convencido de que ningún hombre mejor que tú para exhortar a un solícito cuidado de la virtud; pero, una de dos, o puedes hacer eso solamente, y nada más, —lo que pudiera suceder también
c respecto de cualquier otra arte cual si uno, sin ser piloto, se ocupara cuidadosamente de hacer de esa arte el elogio de ser grandemente valiosa para los hombres, y parecidamente respecto de las demás artes; eso mismo, también pudiera tal vez achacártsete, acerca de la justicia: que no eres más sabio en justicia por encomiarla bellamente. No es, por cierto, según yo, éste el caso. Pero, una de dos, o no sabes o no quieres compartir contigo tu saber. Por lo cual, creo, habré de acudir,
d desconcertado, a Trasímaco o a donde pueda. Pero si quieres cesar ya de hacerme tales razonamientos exhortatorios, cual si después de haberme estado exhortando, respecto de la gimnástica, a que no se debe descuidar al cuerpo, dijeras, continuando el razonamiento exhortatorio, que mi cuerpo, por ser de tal naturaleza, necesita de tales cuidados. Pues bien: haz también ahora lo mismo. Supón que Clitofonte ha admitido que resulta soberanamente ridículo ocuparse solícitamente de cualquier otra cosa, mas descuidarse del alma, por mor de la cual pasamos todos los demás trabajos; y piensa, respecto de todo lo demás, que he hablado ya parecidamente de lo que sigue a lo que acabo de decir largamente. Y lo digo, pi-

e diéndote que no obres de ninguna otra manera, a fin de que no pase, como ahora, que en algunas cosas te alabo ante Lisias y los demás; pero, en otras, y en parte, te critico. Porque, ciertamente, afirmaré, Sócrates, que, para hombres no aún exhortado eres absolutamente valioso; mas, respecto del ya exhortado, eres casi casi un estorbo para que, en llegando al ápice de la virtud, sea bienaventurado.

NOTAS A CLITOFONTE

407 a.

"Deus ex maquina", ἐπὶ μηχανῆς θεός. La palabra μηχανή es palabra de tipo "acorde" (Cf. Cl. 1) en que resuenan, perceptiblemente para el griego, las significaciones de máquina (artefacto) —truco (traza)—, maquinación. Aquí predomina la nota de "artefacto" —empleando el cual un dios, aqui Sócrates, habla a los mortales para sacarlos de un embrollo vital. En cuanto a "dios". En concepciones del universo que admiten, aun oficialmente, dioses, "dios" no es nombre propio, —cual Júpiter, Apolo..., sino común, como hombre, número, caballo. Cuando se halla la frase "el dios", "el" suele ser "éste", aludiendo al dios que, con nombre propio se ha mencionado, o bien con una descripción inequívoca, —cual el dios de Delfos, el Padre de dioses y hombres.

407 b.

"Música, μουσική. Cuando, en la traducción, se hallen con mayúscula inicial algunas palabras —sustantivos, adjetivos...— sirve esto para indicar que en la palabra resuenan, perceptiblemente para el griego, algún dios o diosa. Así en "música" (arte) las Musas; en "Suerte" (Τύχη), la Sorteadora... La gimnástica (arte) abarcaba, además de lo que la palabra actual de "gimnasia" incluye, preparación para luchas, concursos; y aun tratos medicinales. El gimnasio, público de ordinario, era lugar de conversaciones corrientes (δια-τριβή), de reuniones (συν-ουσία) más serias, —vgr. aquí con el sofista Trasímaco; ante y con jóvenes frecuentemente, vigilados por pedagogos (παιδ-ἀγωγός), —esclavos que los llevaban al gimnasio y volvían a casa, según las instrucciones de los padres y tutores. La gimnástica resultaba "educación del cuerpo"; la Música, lo era del alma, e incluía música instrumental y bocal, poética y matemática, —número, medida... Junto con aprender las letras (γράμματα, gramática), Música y Gimnástica eran, constituían, según opinión ordinaria, "la educación perfecta en virtud".

407 c.

El prestigio de la Música, en tal amplitud de contenido, se comunicaba al lenguaje. Aquí se habla contra la πλημ-μέλεια: cantar fuera de (πλήν) tono (tema, melodía, μέλεια, μέλος), discordancia, desafino; falta de Musa, ἀ-μουσία: de inspiración musical divina; de ἀ-μετρία, falta de medida (Cf. Cl. 1. 5): de des-compasada y des-armonizadamente (ἀν-αρμόστως).

407 d.

"odioso-a-los-dioses", *θεο·μισές*. Los guiones que se hallen entre palabras sirven para denotar que en el griego forman una palabra compuesta, y recién compuesta. Un estreno verbal filosófico, de ordinario, cual la de "filósofo". Si no se sabe griego no se percibe, al pronunciar esta palabra que sus componentes verbales mismos están diciendo eso "amante-de-sabiduría". Esto lo percibía, sin más, el griego, y no oía "en bloque" indistinto tales palabras. El guión indica, a la una, separación (en partes) y su unión (en un Todo; *una* palabra).

Es conexión, típicamente socrática, y griega, la de

óptimo-bueno-bello-útil-bienaventurado, y la de

pésimo-malo-feo-perjudicial-desgraciado.

Se elige, se toma para sí (*αἱροῖτο*), lo bueno, y sus secuelas o acompañantes; lo malo no se elige o toma uno para sí, si no "es vencido" por él. Si vencer es algo voluntario, elegido, ser vencido no es algo voluntario; es involuntario. Luego hacer una injusticia es algo involuntario. Se hace el mal involuntariamente.

DIALOGOS APOCRIFOS

AXIOCO

(O SOBRE LA MUERTE)

Lugar y tiempo del diálogo (fingido). Atenas.

Personas:

SÓCRATES. Filosofante dialéctico.

CLINIAS. Hijo de

AXÍOCO, de la familia de los Alcibíades. Atenas.

Lugar y tiempo del diálogo redactado. Atenas. Académico del siglo primero a.C. (?).

ΑΞΙΟΧΟΣ

[ἢ περὶ θανάτου.]

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΚΛΕΙΝΙΑΣ ΑΞΙΟΧΟΣ

ΣΩ. Ἐξιόντι μοι ἐς Κυνόσαργες καὶ γενομένῳ μοι 364a
κατὰ τὸν Ἰλισὸν διῆξε φωνὴ βοῶντός του, « Σώκρατες,
Σώκρατες ». Ὡς δὲ ἐπιστραφεὶς περιεσκόπουν ὁπόθεν
εἴη, Κλεινίαν ὁρῶ τὸν Ἀξιόχου θέοντα ἐπὶ Καλλιρρόην
μετὰ Δάμωνος τοῦ μουσικοῦ καὶ Χαρμίδου τοῦ Γλαύκωνος·
ἤστην δὲ αὐτῷ ὁ μὲν διδάσκαλος τῶν κατὰ μουσικήν, ὁ
δ' ἐξ ἑταιρείας ἐραστὴς ἅμα καὶ ἐρώμενος. Ἐδόκει οὖν b
μοι ἀφεμένῳ τῆς εὐθὺ ὁδοῦ ἀπαντᾶν αὐτοῖς, ὅπως
ῥᾷστα ὁμοῦ γενοίμεθα. Δεδακρυμένος δὲ ὁ Κλεινίας,
« Σώκρατες », ἔφη, « νῦν ὁ καιρὸς ἐνδείξασθαι τὴν ἀεὶ
θρυλουμένην πρὸς σοῦ σοφίαν· ὁ γὰρ πατὴρ ἔκ τινος ὥρας
αἰφνιδίου ἀδυνάτως ἔχει καὶ πρὸς τῷ τέλει τοῦ βίου ἐστίν,
ἀνιαρῶς τε φέρει τὴν τελευτήν, καίτοι γε τὸν πρόσθεν
χρόνον διαχλευάζων τοὺς μορμολυττομένους τὸν θάνατον
καὶ πρᾴως ἐπιτωθάζων. Ἀφικόμενος οὖν παρηγόρησον c

Tit. ἢ περὶ θανάτου OLY. || 364 a 1 κυνόσαργες: -σαργος (ο s. l. ut vid.) O² || alt. μοι om. Y || 2 τὸν ἰλισόν: τὸν ἰλισσὸν A²L τὴν ἐλισσὸν Y || του : σου Y || 3 ἐπιστραφεὶς Z et (ἐπι s. l.) O²L² : περι- AO¹L¹V στραφεὶς Y || 4 καλλιρόην A || 5 δάμονος Z || χαρμίδου (ου in ras.) A || b 1 ἑταιρείας : -ρίας LY || 2 αὐτοῖς (ι in ras.) A || 5 θρυλουμένην AZ : θρυλλουμένην LYV || πρός : ὑπό V || ὥρας : ὀρακίας Hermann.

AXIOCO

(O sobre la muerte)

SÓCRATES, CLINIAS, AXÍOCO

364a SÓCRATES. Partí hacia el Kynosargues, y al estar junto al Iliso me llegó la voz de alguien que gritaba: "Sócrates, Sócrates". Volviéndome, miré hacia de dónde vendría, y vi a Clinias, el hijo de Axíoco corriendo hacia Calirroé con Camón el músico y con Cármides el hijo de Glaucón; aquél era su maestro en cosas de música; éste —uno de sus compañeros—, amante y amado a la vez. Me pareció, pues, apartán-
b dome del camino recto, salirles al encuentro, a fin de más prestamente juntarnos. Mas Clinias, todo lloroso, me dijo: "Sócrates, gran oportunidad la presente para hacer tú muestra de tu celebrada sabiduría, porque mi padre ha quedado inválido por un ataque repentino y está al final de la vida, y lleva con pena tal final, aunque, anteriormente se burlaba de quienes temían, cual espantajo, a la muerte, y los ridiculizaba
c benévolamente. Ven, pues, a consolarlo cual sueles hacerlo, para que, sin lamentos, vaya a lo inevitable, y cumpla yo, en esto y lo restante, con la piedad". —"Por mi parte, Clinias, nada de lo razonable te faltará en este caso, tanto más que invocas algo sagrado. Apresurémonos, pues; que si tal es su estado, hay que darse prisa".

CLINIAS. Con sólo verte, Sócrates, se reanimará, que ya muchas veces le pasó reponerse de tal accidente.

Caminamos de prisa a lo largo de las murallas hacia las
d puertas itonias —porque habitaba Axíoco cerca de las junto a
365a la columna de las Amazonas. Lo encontramos ya recobrado el tacto, fuerte de cuerpo, más débil de ánimos, grandemente necesitado de consuelo; se incorporaba muchas veces y exhalaba gemidos acompañados de lágrimas y castañeteo de manos. En viéndole le dije: "Axíoco, ¿qué es esto?; ¿dónde están

tus anteriores bríos y continuos elogios de la virtud y aquella tu irrompible audacia, cual luchador cobarde, de genuinas apariencias en los ejercicios, flaqueaste en los combates.
b Puesto a reflexionar, no resumirás tú —hombre de tantos años y gran oyente de razones, y si no por otra cosa, por ateniense— lo natural en ese dicho tan celebrado de todos que «es la vida una cierta peregrinación», y que se ha de pasar sencillamente; y, sin tanto como cantar victoria, ir animosamente hacia lo irremediable? Mas portarse tan floja y apegadamente, es propio de un infante; no, de varón provecto en razón".

c AXÍOCO. Es verdad, Sócrates, y me parece hablas correctamente; mas no sé cómo, llegado a este paso terrible, esos razonamientos potentes y superabundantes hácenseme, sin saber cómo, aire y quédanse sin valor. Enfréntaseme un cierto pavor, que me destroza el entendimiento, de quedar privado de esta luz y de estos bienes, y de yacer, ¿dónde, cuánto?, invisible e ignoto, pudriéndome, transformado en gusanos e insectos.

SÓCRATES. Confundes, Axíoco, aparte de tu distracción,
d irreflexivamente, sensibilidad e insensibilidad y te contradices a ti mismo en lo que haces y dices; ¿no caes en cuenta de que te lamentas de la insensibilidad, a la vez que te están doliendo podredumbre y privación de placeres, cual si murieras para vivir otra vida, y no para caer en una total insensibilidad, la misma que antes del nacimiento? Bajo el régimen político de Dracón o Clístenes, mal alguno te afectaba porque, para comenzar, no existías tú a quien afectara; parecidamente, después
e de la muerte nada te afectará, porque no existirás tú, a quien afecte. Así que disipa todas esas cavilosidades, pensando que, una vez disuelto el compuesto, y el alma establecida en su propia casa, lo restante: el cuerpo, por ser térreo e irracional, no es el hombre. Porque nosotros somos, en realidad, alma: viviente inmortal encerrado en mortal prisión; mas, por nues-
366a tro mal, la naturaleza nos coajustó precisamente esta cobertura en la que lo placentero es volátil cosquilleo y con muchos dolores mezclado; mientras que lo doloroso es puramente tal, largamente durable y sin partícula de placer. Pero a las enfermedades, a las inflamaciones de los sensorios —además de los males internos— el alma, por diseminada en los poros, padécelos todos necesariamente; anhela por el cielo y por el éter, congénere suyo; sedienta, apetente del régimen de vida

b y comparsa de Allá. De modo que librarse de este vivir es
cambio de mal a bien.

Axíoco. Pues tienes, Sócrates, por mal este vivir, ¿por
qué te quedas en él? Y eso que eres un pensador y en inteli-
gencia tanto te elevas sobre nosotros.

Sócrates. Axíoco, tu testimonio sobre mí no es veraz.
Piensas, cual la muchedumbre de atenienses, que por ser yo
rebuscador de las cosas, soy sabio en algo. Me contentaría con
conocer sólo las comunes; ¡tan alejado estoy de las extraordi-
narias! Las que voy a decir son eco de Pródico, el sabio;
c algunas de ellas pagadas con medio dracma; otras, con dos
dracmas, algunas con cuatro, porque este tal varón nada enseña
gratis y es en él general costumbre declarar lo de Epicarmo:
«una mano lava la otra», «toma y daca». Recién hizo una
exhibición donde Calías, hijo de Hipónico, y tales cosas dijo
acerca del vivir que, por mi palabra, casi casi renuncio a la
vida; y, desde entonces, mi alma está de muerte, Axíoco.

Axíoco. Pero, ¿qué es lo que se dijo?

d Sócrates. Repetiré lo que me acordare. Dije, pues:
¿Qué parte de la edad está sin su lote de molestias? Primero,
nacido el niño, llora, comenzando con penas a vivir; ningún
dolor lo abandona, sino quéjase de necesidades o de rigores
de frío y calor, o de golpes. No pudiendo aún hablar, tiene
las lágrimas como la única voz de su desagrado. Cuando
llega a los siete años, ha pasado ya por muchos trabajos;
e impónensele de tiranos pedagogos, gramáticos y paidotribas;
crecido, críticos, geómetras, tácticos: gran muchedumbre de
déspotas; cuando queda inscrito entre los efebos, cosmetas y
miedo de golpes; después, Liceo y Academia, gimnasiarcas,
367a palos y desproporcionadas molestias, y el muchacho está todo
su tiempo bajo el poder de sofronistas y el de los elegidos por
el Consejo del Areópago para supervisores de los jóvenes.
Pero al librarse de esto, caen sobre él las cuitas y deliberacio-
nes acerca de qué camino de vida emprender. Y, respecto de
las posteriores molestias: maniobras militares, heridas, conti-
nuos combates, parecen las primeras juegos de niños y espan-
tajos de críos. Después sobreviene, subrepticia, la vejez en
b que confluye todo lo decrépito y malsano de la naturaleza.
Y si uno no devuelve prestamente la vida cual deuda, la
naturaleza, cual usurera insistente, por prenda llévase de uno
la vista; de otro, el oído, frecuentemente ambos. Y, si alguien

resiste, paraliza, deforma, desarticula. Algunos florecen durante larga vejez; y tales viejos hácense, de mente, dos veces niños. Por lo cual también los dioses, sabios conocedores de lo humano, a los que más aman llévanselos presto de la
c vida. Y, por esto, cuando Agamedes y Trofonio, constructores del templo del dios de Pytho, pidiéronle para sí lo mejor, dormidos, ya no despertaron. Y los hijos de la sacerdotisa de Argos para quienes su madre pidió, parecidamente (a Juno), premio por un cierto acto de piedad: el de que, fallando el tronco de caballos, unciéndose ellos lo condujeron al templo. Resultado de la petición: por la noche transmigraron. Largo
d fuera recontar lo que los poetas, con más divinas bocas, inspiradamente cantan acerca de la vida, cómo lamentan el vivir. Pero recordaré uno solo, el más digno de cita, quien dice:

Que para los infelices mortales tejieron los dioses cual destino
[el de vivir en pena

y

Que, cierto, nada hay de más lastimero que un varón,
e *entre cuantos respiran y se arrastran por la tierra.*

368a Pero sobre Amfiaro, ¿qué dice?:

De corazón lo amaba Júpiter, el de la égida; y Apolo,
de solo amorío; no llegó al umbral de la vejez.

Y aquel que nos pide:

Compadecer al recién nacido: ¡a cuántos males viene!

¿Qué te parece? Pero basta; para, contra lo prometido, no alargarme, recordando otros males. ¿De qué oficio o arte,
b una vez elegidos, no se arrepiente uno y, presentes, no le resultan pesados? Acudamos a los menestrales y obreros; trabajan de noche a noche y apenas se proporcionan lo imprescindible; laméntanse y llenan a rebosar sus insomnios de gemidos y lágrimas. Elijamos al marinero, a través de tantos peligros, como lo declara Bias, no está ni entre los muertos ni entre los vivientes, porque ese terrícola que es el hombre échase, como si fuera anfibio, a la mar, encomendándose entero a
c la suerte. Pero la agricultura, ¿dulce? Claro que lo es. Mas, ¿no es, en total, como se dice, una llaga, inventado pretexto de continuos pesares?: lamentos, ahora por sequía; ahora, por diluvio; ahora, por quemas; ahora, por tizón; ahora, por calor

o frío inoportunos. Mas paso por alto la grandemente afamada política: a través de cuántos trabajos, obtiene gozos, cual si fuera fiebre, arrebatados e intermitentes, con resultados dolorosos y peores que miles y miles de muertes. Porque, ¿quién sería bienaventurado desviviéndose por la plebe, si va
d a ser juguete del pueblo, peloteado, adulado, aplaudido, silbado, insultado, expuesto a muerte y compasión? Porque, Axíoco político, ¿dónde murió Miltíades?; ¿dónde, Temístocles?; ¿dónde, Efialtes? ¿Pero dónde, hace bien poco, los diez generales cuando yo, por cierto, no le pregunté al pueblo su opinión?, porque no me pareció decoroso ponerme al frente de un pueblo enloquecido. Mas los de la comparsa de Teramenes y Calixeno sobornaron, al día siguiente, bien sobor-
e nados, a los presidentes; hicieron condenar, sin juicio, a tales varones a muerte. Aunque tú solo, y Euryptolemo, de los tres
369a mil de la asamblea, te les opusiste.

Axíoco. Así es, Sócrates, y, por mi palabra, que, desde entonces, quedé harto de la tribuna y nada me parece más fastidioso que la política; cosa, por lo demás, clara para los que están en tal menester. Pues bien: tú hablas cual espectador, de lejos; mas nosotros, los que hemos pasado por tal experiencia, lo sabemos de más exacta manera. Que el pueblo, querido Sócrates, es desagradecido, prestamente saciable, cruel, envidioso, maleducado, integrado cual numerosa reata de unos
b cualesquiera, violentos y locuaces. Mas quien de ellos, se haga compañero es mucho más desgraciado.

Sócrates. Cuando, pues, Axíoco, a la más liberal de todas las ciencias la pones cual la menos deseable, ¿qué pensaremos de las demás ocupaciones? ¿No habrá que huirlas? Pero, una vez, oí a Pródico decir que la muerte no existe ni para los vivientes ni para los transmigrados.

Axíoco. ¿En qué sentido lo dices, Sócrates?

Sócrates. En el de que para los vivientes no existe;
c pero, para los ya muertos, éstos no existen. De modo que para ti, ahora, no existe, —porque aún no has muerto; ni si te pasare algo, existirá para ti, porque tú tampoco existirás. Vana, pues, es tal pena: la de que Axíoco se lamente sobre Axíoco por lo que ni existe ni existirá para él, parecidamente a como si alguien se lamentare por Escila y Centauro que ni están existiendo ni existirán posteriormente para ti, una vez tu fi-

nado; porque lo temible lo es para los existentes; más, ¿cómo lo sería para los no existentes?

d AXÍOCO. Mas estas charlatanerías tan sabihondillas que me has expuesto son de lo que por todas partes se dice; así que tal vaniloquencia está aderezada para los jovencitos; que a mí lo que me aflige es la privación de los bienes de la vida, aunque, Sócrates, me aturdieras con el ruido de razonamientos más persuasivos que esos. Que a la inteligencia no la descarría una bella dicción de razonamientos; eso queda a flor de piel; favorece a la pompa y brillo de las expresiones, mas falla
e en cuanto a verdad. Los padecimientos no soportan sofismas; se satisfacen únicamente con lo que pueda llegar realmente al alma.

SÓCRATES. Conectas, Axíoco, irreflexiva e intrometidamente con la privación de los bienes de la vida la sensación
370a de males, olvidándote de que estás ya muerto. Que duele la privación de bienes que sea, a su vez, padecimiento de males; mas quien no exista, ni siquiera percibirá esa privación. ¿Cómo, pues, dolerse de lo que no aportará conocimiento de futuros dolores? Si, ya desde el principio, Axíoco, no hubieras supuesto por insciencia, haber algo así como una sensibilidad, jamás te espantaras de la muerte. Pero, ahora, te atormentas a ti mismo al temer quedarte privado de alma; pones un alma en la privación, y tiemblas por no sentirte; mas crees apercibir con una sensación una sensación que no advendrá.

b Además de esto, hay muchos y bellos razonamientos acerca de la inmortalidad del alma; porque una naturaleza mortal, ¿emprendiera tantas y magnificentes obras —cual despreciar las fuerzas de acometedoras fieras, atravesar mares, establecer ciudades, instituir regímenes políticos, levantar la mirada al cielo y ver las revoluciones de los astros, el curso de Sol y Luna, sus orientes y ponientes, eclipses y veloces resurrecciones, equinoccios y los trópicos, Pléyades de invierno, vientos
c estivales, caída de lluvias, intempestivos soplos de huracanes y hacer, para siglos, el calendario de las vicisitudes del Universo— si no hubiera en el alma algo de realmente divino: un espíritu por el que ganar la perfecta inteligencia y conocimiento de tamañas cosas? Así que, Axíoco, no transmigras a la muerte, sino a la inmortalidad; ni conseguirás privación de bienes, sino más puro goce de ellos; ni placeres mezclados
d con cuerpo mortal sino exentos de todo dolor. Llegarás allá,

soltado de esta cárcel, a donde todo es sin trabajo, sin lamentaciones, sin vejez; una cierta alma y vida, impasible de males, a transcurrir en inalterable tranquilidad y contemplación de la naturaleza filosofando, no ante la muchedumbre y teatro, sino ante verdad en florecimiento plenario.

AXÍOCO. Con este razonamiento me convertiste a lo con-
e trario: ya no tengo temor a la muerte, sino hasta deseo —así
también yo lo digo exagerando, puesto a imitar a los retóricos.
Y ya, hace rato, discurro por los astros y recorro su carrera
inmortal y divina. Y me he recobrado a mí mismo de mi debi-
lidad y héchome nuevo.

371a SÓCRATES. Pero si quieres además otro razonamiento:
el que me refirió Gobrias, varón mago. Contome que, cuando
la travesía de Jerjes, su abuelo y homónimo, enviado a Delos
para defender de saqueos la isla en que nacieron los dos dioses,
se enteró, por ciertas tabletas de bronce, traídas de los hiper-
bóreos por Opis y Ecaergo, que después de su separación del
cuerpo el alma pasaba a ese lugar oculto, habitación subterrá-
nea, donde está el reino de Plutón, no menor que el dominio
b de Júpiter, porque, ocupando la tierra el medio del mundo, y
siendo esférico el cielo, uno de sus hemisferios fue la lote de
los dioses; el otro, la de los infernales; aquéllos, hermanos;
éstos hijos de hermanos. El vestíbulo del camino hacia Plutón
está fortificado con cerraduras y llaves de hierro. Abiertas
éstas, el río Aquerón, después de él el Cocito, recibe a los
que han de atravesarlos para ser llevados a Minos y Roda-
manto, —a la llamada "llanura de la verdad". Allí están
sentados los jueces que van a sentenciar, uno por uno, a los
c que lleguen, sobre qué vida han vivido y en qué se ocuparon
mientras habitaban en el cuerpo. Pero no hay truco ni manera
de mentir. Pues bien: quienes siguieron durante la vida la
inspiración del daimonio bueno, pasarán a habitar el país de
los piadosos, donde pródigas estaciones hacen brotar toda
clase de fecundos frutos, corren manantiales de aguas puras,
toda clase de praderas emprimaveradas de variadas flores, con-
versaciones de filósofos y teatros de poetas, coros circulares,
d audiciones musicales, banquetes bien ordenados, festines, regalo
de los coristas mismos, inmezclada ausencia de penas, y pla-
centero régimen de vida. Nada de invierno o verano rigurosos,
sino corre, bien puro, un aire atemperado por suaves rayos de
Sol. Hay allá, para los iniciados, asiento de primera fila, y

allí cumplen los ritos sagrados. ¿Cómo, pues, no participarías tú, como uno de los primeros, de tal honor, siendo como eres progenie de los dioses? Y dícese que la comparsa de Hércules
e y Apolo, al descender al Hades, allí primero se iniciaron y que la diosa de Eleusis les dio alientos para atreverse a tal peregrinación. Mas quienes dirigieron su vida por el camino de la maldad son conducidos por las Erinias, a través del Tártaro, al Erebo y al Caos donde están el coro de los impíos, los toneles sin fondo de las Danaidas; de Tántalo, la sed; de Titio, las entrañas, eternamente devoradas y renacientes; y de Sísifo, el peñasco, trabajo inacabable cuyos términos son, a su vez, principio de nuevos trabajos. Allí, lamidos por fieras, abrasados
372 permanentemente por antorchas de Penas y atormentados por toda clase de tormentos son consumidos por eternos castigos.

Esto es lo que de Gobrías oí; sobre ello, juzga tú, Axíoco. Que yo, arrastrado por encontradas razones, solamente sé en firme que toda alma es inmortal; mas la que de esta región transmigre está, además, exenta de penas. Así que o arriba o abajo, has de ser bienaventurado, Axíoco, pues has vivido piadosamente.

Axíoco. Me ruborizo de decirte, Sócrates, que tan lejos estoy de temer a la muerte que ya hasta amor le tengo. Tanto este razonamiento como el del cielo me han convencido, y desprecio ya la vida pues a mejor habitación transmigraré. Pero ahora, y tranquilamente, haré conmigo recuento de lo dicho. Házte presente, Sócrates, después del mediodía.

Sócrates. Lo haré como dices, ya me vuelvo al Kynosargues a pasear, de donde me llamaron acá.

NOTAS A AXIOCO

366 c.

"exhibición", ἐπί-δειξις. A continuación hallará el lector una muestra de tal tipo de mostración (δεῖξις), propia de Sofistas. Mostración exhibicionista (ἐπὶ), en contraste con la mostración de-mostrativa (ἀπό-δειξις); la que parte de (ἀπό) premisas, principios y procede según razonamientos. Propia de filosofantes y científicos.

367 c.

"del dios", véase en "Sobre la Virtud", nota a 378 c, d.

367 d.

Homero, *Iliada,* XXIV, 525; *ibid.* XVII, 446-447.

368 a.

Homero, *Odisea,* XV, 245-246.
Eurípides. *Cresfonte. Euripidis fragmenta* (ed. Didot, p. 728, X).

371 c.

"truco ni manera": ἀ-μήχανοι. Literalmente "no hay máquina". Las máquinas tenían aún para el griego algo de truco, trampa, —así el "Deus ex machina", en el teatro.

En cuanto a la escritura "daimonio" véase Teages, nota a 128 d.

Lugar y tiempo del diálogo (fingido). Desconocido.

Personas:

SÓCRATES. Filosofante dialéctico.

DISCÍPULO. Anónimo.

Lugar y tiempo del diálogo redactado. Atenas. (¿Algún académico?). 300 (?)

SOBRE LO JUSTO

ΠΕΡΙ ΔΙΚΑΙΟΥ

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΑΝΩΝΥΜΟΣ ΤΙΣ

Ἔχεις ἡμῖν εἰπεῖν ὅτι ἐστὶ τὸ δίκαιον; ἢ οὐκ ἄξιόν 372a
σοι δοκεῖ εἶναι λόγον περὶ αὐτοῦ ποιεῖσθαι;

Ἔμοιγε καὶ μάλα.

Τί οὖν ἐστι;

Τί γὰρ ἄλλο γε ἢ τὰ νομιζόμενα δίκαια;

Μή μοι οὕτως, ἀλλ' ὥσπερ ἂν εἰ σύ μ' ἔροιο τί ἐστιν ὀφθαλμός, εἴποιμ' ἄν σοι ὅτι ᾧ ὁρῶμεν, ἐὰν δὲ καὶ δεῖξαί με κελεύῃς, δείξω σοι, καὶ ἐάν με ἔρῃ ὅτῳ ψυχὴ ὄνομα, ἐρῶ σοι ᾧ γιγνώσκομεν, ἐὰν δὲ ἔρῃ αὖ τί ἐστι φωνή, ἀποκρινοῦμαί σοι ᾧ διαλεγόμεθα, καὶ σὺ οὕτω φράσον ὅτι δίκαιόν ἐστιν ᾧ τί χρώμεθα, ὥσπερ ἃ νυνδὴ ἠρόμην.

Οὐ πάνυ ἔχω σοι οὕτως ἀποκρίνασθαι.

Ἀλλ' ἐπειδὴ οὐχ οὕτως ἔχεις, ἴσως τῇδέ πῃ ῥᾷον αὐτὸ εὕροιμεν ἄν; Φέρε, τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάττω τίνι σκοποῦντες διαγιγνώσκομεν; ἆρα οὐ μέτρῳ;

Ναί.

Μετὰ δὲ τοῦ μέτρου τίνι τέχνῃ; ἆρ' οὐ μετρητικῇ;

Μετρητικῇ. 373a

Τί δὲ τὰ κοῦφα καὶ βαρέα; ἆρ' οὐ σταθμῷ;

Tit. ΑΝΩΝΥΜΟΣ ΤΙΣ: ΕΤΑΙΡΟΣ codd. om. YZ. || 372 a 5 γάρ om. V[1] (habet s. l. V[2]) || γε om. Z. || 13 ἴσως : οὕτως Y || 373 a 1 μετρητικῇ (in resp.) om. Y. || 2 δὲ A[1]YZ : δαὶ OY et fecit A[2] (et sic a 4).

SOBRE LO JUSTO

372a —¿Puedes decirme "qué es" lo Justo? ¿O es que no te parece vale la pena el hablar sobre ello?

—A mí sí, y mucho.

—Pues, ¿qué es?

—¿Qué otra cosa sería, pues, sino lo legalizado cual justo?

—No así, a mí; sino, cual si tú me preguntaras, "¿qué es ojo?"; y te respondiera: "que es el medio por el que vemos"; mas si me exigieres que te lo mostrara, te lo mostraría. Y si me preguntaras, ¿a qué damos el nombre de "alma"?, te diré: "es el medio por el que conocemos". Pero si me preguntas de nuevo, "¿qué es voz?", te contestaré: "el medio por el que nos hablamos". Y ahora declara tú también, respecto de lo que es Justo el medio por el que hacemos algo, —al modo de lo ahora preguntado.

—No puedo responderte así.

—Pero si no puedes así, tal vez de estotra manera lo hallaríamos más fácilmente. Bien: ¿a qué miramos para discernir entre mayor y menor? ¿No es al metro?

—Sí.

—Pero además del metro, ¿a qué arte? ¿No es a la mensurativa?

373a —A la mensurativa.

—¿Y qué respecto de ligero y pesado? ¿No, a las pesas?

—Sí.

—Pero además de a las pesas, ¿a qué arte? ¿No a la de pesar?

—Absolutamente.

—Pues bien: ¿con qué instrumento miramos para discernir lo justo de lo injusto; y juntamente con tal instrumento,

además de él, a qué arte? De esta manera, ¿no te resulta evidente?

—No.

—Pero de esta otra: cuando estamos en dudas respecto de cuál mayor y cuál menor, ¿quiénes deciden por nosotros? ¿No son los medidores?

—Sí.

b —Pero, y cuando acerca de si muchos o pocos, ¿quiénes deciden? ¿No son los aritméticos?

—Pues sí.

—Pero cuando estamos en dudas respecto de lo justo e injusto, ¿a quiénes acudimos y quiénes, en cada caso, deciden por nosotros? Dime.

—¿Te refieres a los jueces, Sócrates?

—Bien; lo encontraste. ¡Adelante!; prueba de responder a estotro: ¿qué hacen los medidores para decidir de cuál mayor, cuál menor? ¿No es midiendo?

—Sí.

—Pero, ¿y qué, respecto de pesado y ligero? ¿No es pesando?

—Pesando, ciertamente.

—Pero y, ¿qué acerca de si muchos o pocos? ¿No es contando?

—Sí.

c —Pero, ¿y qué acerca de justo e injusto? Responde.

—No puedo.

—Hablando, —dilo.

—Sí.

—¿Así que hablando deciden los jueces por nosotros cuando deciden sobre lo justo e injusto?

—Sí.

—Mas los medidores, midiendo deciden acerca de pequeño y grande, porque es el metro el medio para decidirlo.

—Así es.

—Mas pesando, deciden los pesadores acerca de pesado y ligero, porque las pesas son el medio de decidirlo.

—Pues sí.

—Mas contando, deciden los aritméticos acerca de muchos
d o pocos; porque el número es el medio de decidirlo.

—Así es.

—Hablando, pues, así acabamos de convenirnos, los jueces deciden por nosotros lo referente a justo e injusto; porque la palabra es el medio de decidirlo.

—Bien dicho, Sócrates.

—Pues es verdad: y es la palabra, al parecer, el medio de decidir sobre lo justo e injusto.

—Pues tal parece.

—¿Qué son, en realidad, lo justo e injusto? Cual si alguien nos preguntara: Ya que metro, arte mensurativa y medidor deciden acerca de mayor y menor, ¿qué es, en realidad, lo mayor y lo menor? Diríamosle: lo mayor es lo sobresaliente;
e lo menor es lo sobresalido. Pero ya que sobre lo pesado y ligero deciden las pesas, el arte de pesar y el pesador, ¿qué es, en realidad, lo pesado y ligero? Diríamosle que lo pesado es lo que en la balanza tira hacia abajo; lo que hacia arriba es lo ligero. Parecidamente, si alguien nos preguntara: ya que acerca de lo justo e injusto juzgan por nosotros palabras, judicativa y juez, ¿qué es, en realidad, lo justo y lo injusto? ¿Qué habríamos de responderle? ¿O aún no tenemos qué responder?

—No lo tenemos.

374a —Pero, ¿crees que los hombres tienen voluntariamente eso: lo injusto?, ¿o involuntariamente? Lo digo de estotra manera: ¿crees que cometen injusticias y son injustos involuntaria o voluntariamente?

—Voluntariamente, Sócrates, porque son malignos.

—¿Así que, según tú, los hombres son, voluntariamente malos e injustos?

—Yo sí; ¿pero tú no?

—No, si es que se ha de creer algo al poeta.

—¿A cuál poeta?

—Al que dijo:

nadie es voluntariamente malo ni involuntariamente feliz.

—Pero, Sócrates, bien dice el antiguo refrán que «los poetas mienten en muchas cosas».

b —Mas me sorprendería que en esto mintiera tal poeta. Y pues tienes tiempo libre pongámonos a considerar si miente o si dice verdad.

—Tengo tiempo libre.

—Bien, pues: ¿qué crees sea justo: mentir o decir verdad?

—Yo creo que decir verdad.

—¿Luego mentir es injusto?

—Sí.

—¿Pero qué, respecto de engañar o no engañar?

—Por cierto, que no engañar.

—¿Luego engañar es injusto?

—Sí.

—Pero, ¿qué?; ¿es justo dañar o ayudar?

—Ayudar.

—¿Luego es malo dañar?

—Sí.

c —Luego decir verdad, no engañar y ayudar es algo justo; mas dañar y engañar, injusto.

—Sí, absolutamente, ¡por Júpiter!

—¿Y también respecto de los enemigos?

—En modo alguno.

—¿Sino que es justo dañar a los enemigos; e injusto, ayudarlos?

—Sí.

—¿Así que es justo, engañando a los enemigos, dañarlos?

—Pues, ¿cómo no?

—Pero, ¿qué?: Mentirles para engañarlos y dañarlos, ¿no es justo?

—Sí.

d —Pero, ¿qué?: ayudar a los amigos, ¿no afirmarás que es justo?

—Yo, sí.

—¿Tanto engañándolos como no engañándolos, si es en ayuda suya?

—Aun engañándolos, ¡por Júpiter!

—¿Luego es justo ayudarlos engañándolos, mas sin mentirles o también mintiéndoles?

—Aun mintiéndoles, es justo.

—Luego, al parecer, mentir y decir verdad son algo justo e injusto.

—Sí.

—Y también no engañar y engañar son algo justo e injusto.

—Parece.

—¿También dañar y ayudar son algo justo e injusto?

—Sí.

e —Por cierto, pues, parece que todo eso y lo mismo son cosas justas e injustas.

—A mí me lo parece.

—Pero escucha: ¿Tengo yo el ojo derecho y el izquierdo como los demás hombres?

—Sí.

—¿Y la nariz derecha y la izquierda?

—Completamente.

—¿Y la mano derecha y la izquierda?

—Sí.

—Pues ya que, refiriéndote a las mismas partes de mi cuerpo afirmas que unas son derechas y otras izquierdas, si te preguntara cuáles, ¿no podrías responderme diciendo: unas, las que estén a la derecha; otras, las que a la izquierda?

—Sí.

—También, pues, aquí: ya que, refiriéndote a las mismas cosas, de unas afirmas que son justas, de otras que injustas,
375a ¿puedes decir a cuáles llamas justas a cuáles injustas?

—A mí, por cierto, me parece que cuantas se hacen según lo debido y a su tiempo son justas; mas las que no según lo debido, injustas. ¿Te parece bellamente dicho el que quien hace cada cosa según lo debido hace lo justo, mas quien no según lo debido, lo injusto?

—Sí.

—Pues bien: ¿quién hace lo justo es justo; quien lo injusto, injusto?

—Así es.

—¿Quién es, pues, el capaz de sajar, cauterizar y enflaquecer en lo debido y a su tiempo?

—El médico.

b —¿Porque de eso sabe o por otra razón?

—Porque sabe.

—Pero, ¿quién es el capaz de cavar, labrar y plantar debidamente?

—El agricultor.

—Porque de ello sabe, ¿o porque no?

—Porque sabe.

—¿Y también de lo demás parecidamente?: que el entendido es el capaz de hacer lo debido en lo debido y a su tiempo; mas el no entendido, no?

—Así es.

—Luego respecto de mentir, engañar y ayudar, ¿el entendido es el capaz de hacer cada una de esas cosas en lo
c debido y a su tiempo; mas el no entendido, no?

—Dices verdad.

—¿Mas quien las haga en lo debido es justo?

—Sí.

—Mas las hace por la ciencia.

—Pero, ¿cómo no?

—¿Luego por la ciencia es justo, el justo?

—Sí.

—¿Así que el injusto es injusto por lo contrario al justo?

—Evidentemente.

—Mas el justo es justo por la sabiduría.

—Sí.

—Luego el injusto es injusto por la ignorancia.

—Parece.

—Luego bien pudiera ser que la sabiduría que nuestros
d progenitores nos legaron sea la justicia; y que la ignorancia, sea precisamente la injusticia.

—Parece.

—¿Voluntaria o involuntariamente son ignorantes los hombres?

—Involuntariamente.

—¿Luego son también involuntariamente injustos?

—Evidentemente.

—¿Mas los injustos son malos?

—Sí.

—¿Luego involuntariamente son malos e injustos?

—Pues sí, absolutamente.

—¿Mas obran injustamente por ser injustos?

—Sí.

—¿Luego por algo involuntario?

—Completamente.

—Ahora bien: lo voluntario, ¿no proviene de lo involuntario?

—Pues no.

—¿Mas de ser injusto proviene el obrar injustamente?

—Sí.

—¿Mas se es injusto involuntariamente?

—Involuntariamente.

—Luego involuntariamente se obra injustamente y se es injusto y malo.

—Involuntariamente, parece evidente.

—¿Luego no mentía en esto el poeta?

—Parece que no.

NOTAS A SOBRE LO JUSTO

372 a — 374 a.

Dos maneras de definir: 1) declarar "qué es" (τί ἐστιν) lo definiendo, —lo Justo, τὸ Δίκαιον, aquí. 2) declarar a "qué se mira" τίνι σκοποῦντες; y, según lo visto o mirado, definir "qué es".

Primera definición de lo Justo. Ante todo, preguntar por "qué es" lo Justo no es lo mismo que preguntar por "qué es" la Justicia (ἡ Δίκη). A la pregunta "qué es" el Hombre se responde, vgr., "es animal racional"; a la de qué es "lo humano en el hombre", se responde: es "lo racional"; lo de "animal" es común; es el género de muchas otras especies. Preguntar qué es lo justo en la Justicia exige respuesta propia. "Justicia" es una diosa y, por tanto, en cuanto diosa tiene propiedades ajenas, o diferentes, de aquello por lo que una diosa es justa, o Justicia en persona.

Aquí se comienza preguntando por "qué es lo Justo", τί ἐστι τὸ Δίκαιον, hállese o no en alguien, —diosa u hombre. Preguntar por "lo..." es, pues, algo más exigente y estricto que preguntar por "qué es". La palabra "justicia" (δίκη) o "Justicia" (Δίκη) no aparece en el diálogo.

Parecidamente, habla, y pregunta, Sócrates, por "lo Bueno", τὸ ἀγαθόν; "lo bueno" del bien. No existe la palabra ἀγαθία suelta, sino junta en la frase, ni platónica ni socrática, la καλοκἀγαθία.

Primera definición de lo Justo.

"lo Justo" es "lo legalizado cual justo", τὰ νομιζόμενα δίκαια. La palabra νομιζ-όμενα indica lo legalizado cual justo, o lo justo legalizado. No todo lo justo ha llegado a tener, o a dársele, estado legal, —ser ley de Ciudad. Lo Justo en lo justo es lo legalizado.

No acepta Sócrates tal definición. Propone al discípulo otro enfoque. La vista, oído, alma pueden ser definidos —con definición que responda a "qué es"— diciendo que son medios o intermediarios especiales (διά) por los que, respectivamente, vemos, conocemos, nos hablamos.

Plan de definir señalando (δεῖξαι) la operación especial de algo. Operación señalable (δείξω).

La vista está hecha (es) para ver, no para verse; es medio (δία) perfecto; no se interpone; es intermediario que transmite sin ser él mismo visto, cual lo diá-fono o transparente. Parecidamente oído... Sus acciones típicas son señalables y sirven para definir.

¿Cuál es, pues, la operación, señalable, de lo Justo, respecto de lo cual lo Justo haga de medio de que nos sirvamos?

No hay que preguntar con "qué es" lo Justo. Lo Justo ha de actuar cual medio, de que nos sirvamos (ᾧ χρώμεθα) para algo; —¿para qué? Lo Justo no es término para intuir, ver, conocer, en sí. Lo que, tal vez, sea él en sí mismo desaparece al usarlo para... No así la operación propia.

Plan de una segunda clase de definición. Queda en plan.

El discípulo no sabe responder, o mostrar, tal operación. Sócrates le ayuda proponiéndole otro modelo, sirviéndose de esa inducción tan simple que parte de casos "ejemplares".

Definir es "mirar hacia" algo bien determinado que haga de medio para discernir (δια-γιγνώσκειν).

a) Así por la arte mensurativa (μετρετική) y la unidad de medida (metro, μέτρον, Cf. I.5) se discierne lo pequeño de lo grande;

b) Por la balanza (σταθμῷ) se discierne lo pesado de lo ligero; instrumento propio de la arte "estática".

c) Pues, ¿a qué instrumento (ὄργανον) miramos para discernir (diagnosticar) lo justo de lo injusto? Y, ¿de qué arte, ante todo?

Discernido, se vería qué es lo Justo, separado de lo que es Lo Injusto. Discernidos, definidos. El discípulo no sabe responder.

373 a, b. c.

De otra manera. Mirando a los usuarios entendidos de los instrumentos.

a') en caso de dudas sobre si mayor-menor, de-ciden (δια-κρίνειν) los medidores.

b') sobre lo de pocos o muchos, los aritméticos.

c') sobre justo e injusto, deciden los jueces. Deciden discerniendo; su juicio es dis-cernimiento (δια-κράνειν). Lo hallaste, dice Sócrates.

a") ¿qué hacen los mensuradores para decidir?, —Medir.

b") ¿qué, los pesadores? —Pesar.

c") ¿qué, los aritméticos? —Contar.

d") ¿qué, acerca de lo justo e injusto los jueces? —Hablar.

"Porque la palabra es medio para decidirlo". Sobre el valor de "acorde" plurisignificacional de λόγος, véase Cl. I.1.

Los jueces "sentencian".

373.

El diálogo vuelve a preguntar según el primer tipo: ¿"qué es", "qué están siendo (ὄντα) lo Justo y lo Injusto?". (Cf. Cl. IV.3).

La arte mensurativa discierne lo grande de lo pequeño; pero además responde a "qué es", qué está siendo (τί ὄν) lo Grande y lo Pequeño. Lo Grande es lo que sobre-sale (ὑπερ-έχον) a la (unidad de) medida; lo Pequeño es lo que es sobresalido por ella. Parecidamente: lo Pesado es lo que en la balanza tira hacia abajo...

A la pregunta correlativa sobre justo e injusto el discípulo no sabe responder.

El diálogo prosigue por otro camino. Mejor, se disipa en preguntas y respuestas vagamente coherentes con el tema.

374 c, d.

Respecto del valor de exclamaciones, juramentos..., cual "¡por Júpiter!", véase Cl. I. 6.

Lugar y tiempo del diálogo (fingido). Desconocido.

Personas:

SÓCRATES. Filosofante dialéctico.

CRIADOR DE CABALLOS. (Innominado).

Lugar y tiempo del diálogo redactado. Atenas. [¿Algún miembro de la Academia, hacia (300?)].

SOBRE LA VIRTUD

ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΗΣ

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΙΠΠΟΤΡΟΦΟΣ

Ἆρα διδακτόν ἐστιν ἡ ἀρετή ; ἢ οὐ διδακτόν, ἀλλὰ φύσει 376a
οἱ ἀγαθοὶ γίγνονται ἄνδρες, ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ ;

Οὐκ ἔχω εἰπεῖν ἐν τῷ παρόντι, ὦ Σώκρατες. b

Ἀλλὰ ὧδε σκεψώμεθα αὐτό. Φέρε, εἴ τις βούλοιτο ταύτην τὴν ἀρετὴν γενέσθαι ἀγαθὸς ἣν ἀγαθοί εἰσιν οἱ σοφοὶ μάγειροι, πόθεν ἂν γένοιτο ;

Δῆλον ὅτι εἰ παρὰ τῶν ἀγαθῶν μαγείρων μάθοι.

Τί δέ ; εἰ βούλοιτο ἀγαθὸς γίγνεσθαι ἰατρός, παρὰ τίνα ἂν ἐλθὼν γένοιτο ἀγαθὸς ἰατρός ;

Δῆλον δὴ ὅτι παρὰ τῶν ἀγαθῶν τινὰ ἰατρῶν.

Εἰ δὲ ταύτην τὴν ἀρετὴν ἀγαθὸς βούλοιτο γενέσθαι
ἥνπερ οἱ σοφοὶ τέκτονες ; c

Παρὰ τῶν τεκτόνων.

Εἰ δὲ ταύτην τὴν ἀρετὴν βουληθείη ἀγαθὸς γενέσθαι ἥνπερ οἱ ἄνδρες οἱ ἀγαθοί τε καὶ σοφοί, ποῖ χρὴ ἐλθόντα μαθεῖν ;

Οἶμαι μὲν καὶ ταύτην, εἴπερ μαθητός ἐστι, παρὰ τῶν ἀνδρῶν τῶν ἀγαθῶν· πόθεν γὰρ ἄλλοθεν ;

Φέρε δή, τίνες ἡμῖν ἄνδρες ἀγαθοὶ γεγόνασιν ; ἵνα

Tit. ΙΠΠΟΤΡΟΦΟΣ OV (personas om. AYZ): ΕΤΑΙΡΟΣ edd. b 3 ἣν Fischer : ᾗ codd. || 4 γένοιτο : γένοι*το A γένοιντο O || 6 δὲ A¹Y : δαὶ OZV et fecit A² || c 1 σοφοί : σοφώτατοι Z || 4 οἱ ἀγαθοί: ἀγαθοί Y || 6 μαθητός i. m. iterat A²O².

SOBRE LA VIRTUD

Sócrates, Criador de caballos

376a —¿Es enseñable la virtud? ¿O no es enseñable?, sino que los varones buenos lo son de natural, ¿o de alguna otra manera?

b —No tengo por el momento nada que decir, Sócrates.

—Consideremos eso mismo de estotra manera: Bien; si alguien quisiera hacerse bueno en esa virtud en la que son buenos los cocineros sabios, ¿de dónde le vendría?

—Es claro que aprendiéndola de los cocineros buenos.

—Pero, ¿qué?; si alguien quisiera hacerse buen médico, ¿a quién habría de acudir para hacerse buen médico?

—Es claro, ciertamente, que a alguno de los médicos buenos.

—¿Mas si quisiera hacerse bueno en esa virtud por la que se hacen los carpinteros sabios?

c —A los carpinteros.

—Mas si quisiera hacerse bueno en esa virtud por la que los varones se hacen buenos y sabios, ¿a dónde habría de ir para aprenderla?

—Creo que también para ésta, caso de ser aprendible, habría que ir a los varones buenos; pues si no, ¿de qué otra parte?

—Bien pues: ¿quiénes han sido entre nosotros varones buenos? Así veremos si son precisamente ellos quienes hacen buenos a los buenos.

—Tucídides, Temístocles, Arístides y Pericles.

d —¿Podemos nombrar al maestro de cada uno de ellos?

—No podemos, porque nada de esto se dice.

—Pero, ¿qué?: ¿o nombrar a un discípulo de ellos, sea extranjero o conciudadano, libre o esclavo, sea el que sea, que pueda señalar el trato con ellos cual causa de haberse hecho sabio y bueno?

—Tampoco, nada de esto se dice.

—¿No será que se recelaban de compartir su virtud con los demás hombres?

—Tal vez.

—¿Para que no llegaran a ser sus rivales en la arte, cual se recelan cocineros, médicos y carpinteros? Porque no les beneficia el que haya muchos rivales en la arte, ni el convivir con muchos semejantes en ella a ellos. Parecidamente también, ¿no beneficia a los varones buenos el convivir con semejantes a ellos?

—Tal vez.

—Ahora bien: ¿los buenos no son los mismos que los justos?

—Sí.

—¿Hay, pues, alguno a quien beneficie el no vivir con varones buenos, sino con malos?

—No puedo decirlo.

—Tampoco, pues, puedes decir esto: ¿si es obra propia de los buenos el dañar; mas de los malos, el ayudar, o al contrario?

—Al contrario.

377a —Luego los buenos ayudan; mas los malos, ¿dañan?

—Sí.

—¿Hay alguien que prefiera recibir daño más bien que ser ayudado?

—Absolutamente no.

—Luego nadie prefiere convivir con malos más bien que con buenos.

—Así es.

—Luego ninguno de los varones buenos se recela de hacer a otro bueno y semejante a sí mismo.

—Pues evidentemente, no, según este razonamiento.

—¿Has oído que Temístocles tuvo un hijo: Cleofanto?

—Lo he oído.

b —¿Está, pues, claro que no se receló Temístocles de hacer óptimo ni a su hijo, ni a nadie, —ya que era bueno? Lo era, —así lo afirmamos.

—Sí.

—¿Sabes que Temístocles enseñó a su hijo a ser sabio y buen caballista: manteníase sobre los caballos recto y firme, y desde los caballos, recto, lanzaba la jabalina, y hacía otras cosas, muchas y admirables? Y le enseñó e hizo sabio en muchas otras cosas de las que se aprenden de maestros buenos. ¿No lo has oído de los viejos?

—Lo he oído.

c —Luego nadie podría acusar de ser mala la naturaleza de tal hijo.

—Pues no, en justicia, según lo que dices.

—Pero, ¿qué de estotro?: que Cleofanto, el hijo de Temístocles, llegara a ser varón bueno y sabio en lo que fue sabio su padre, ¿se lo has oído alguna vez a cualquiera, joven o viejo?

—No lo oí.

—¿Creeremos, pues, que en aquello haya querido educar a su hijo, mas que en la sabiduría en que él fue sabio no lo haya hecho en nada mejor que lo hiciera cualquiera de sus
d vecinos, —en caso de que la virtud fuera enseñable?

—Pues no es verosímil por cierto.

—Ahora bien: tal era, para ti, el maestro en virtud de quien suponías lo era. Pero consideremos a otro: a Arístides que crió a Lisímaco; lo educó de la más bella manera con cuanto de maestros se disponía en Atenas; y, no obstante, no lo hizo varón mejor que otro cualquiera. Pues a éste, tú y yo lo hemos conocido de vista y con él nos hemos tratado.

—Sí.

—Sabes que Pericles, a su vez, crió dos hijos: Páralo y Jantipo; del segundo me parece estuviste hasta enamorado.

Y como tú sabes les enseñó a ser caballistas, sin duda en nada inferiores a ninguno de los atenienses; los educó en Mú-
e sica y demás clases de ejercicios y en las demás cosas que por arte se enseñan, en ninguno inferiores a nadie. Pero, ¿es que no quiso hacerles varones buenos?

—Pero, Sócrates, tal vez llegaran a serlo de no haber muerto jóvenes.

—Es bien natural que salgas a la defensa del doncel. Mas si la virtud fuese enseñable y Pericles fuera capaz de hacer buenos a sus hijos, los hubiera hecho sabios en la virtud propia de él mucho antes que en música y ejercicios. Mas temo no sea enseñable, ya que Tucídides, a su vez, crió dos hijos:
378a Melesias y Esteban, en favor de los cuales no podrías decir lo que en favor de los hijos de Pericles dijiste, porque, como bien sabes, de ellos el uno vivió justo hasta la vejez; pero el otro, mucho más allá. Y por cierto que su padre los educó bien en todo y, aparte, resultaron los más bellos luchadores de Atenas. A uno de ellos lo encomendó a Xantias; el otro, a Eudoro, —a quienes se tenía entonces por los más bellos luchadores.

—Sí.

b —¿No es, pues, claro que hizo enseñar a sus hijos precisamente aquella enseñanza por la que tenía que pagar; mas respecto de la que nada había que pagar: la de hacerlos varones buenos, esa precisamente no se la iba a enseñar, si era enseñable?

—Es ciertamente verosímil.

—Mas, tal vez, Tucídides era un cualquiera y no tenía muchos amigos entre los atenienses y los aliados. En realidad, era de gran casa y de gran poder en la Ciudad y sobre los demás griegos, de modo que, si eso fuera enseñable, encontrara
c o entre los coterráneos o entre los extranjeros alguno que se encargara de hacer buenos a sus hijos, si es que él no tenía para ello tiempo libre a causa de sus ocupaciones ciudadanas. Pero, compañero, temo que la virtud no sea enseñable.

—Tal vez, no.

—Pero si no es enseñable, ¿los buenos nacen naturalmente tales? Y considerándolo de esta manera, tal vez lo hallemos. Pues bien: ¿hay, según nosotros, caballos naturalmente buenos?

—Los hay.

—Así, pues, hay hombres poseedores del arte de reconocer el natural de los caballos buenos, —tanto, en cuanto
d al cuerpo, para carreras, como en cuanto alma los que sean briosos y no briosos.

—Sí.

—Pues, ¿cuál es tal arte? ¿cuál su nombre?

—La hípica.

—Según esto, también parecidamente, en cuanto a los perros, ¿hay alguna arte para discernir el natural bueno o malo de los perros?

—La hay.

—¿Cuál es?

—La cinegética.

—Además: ¿para oro y plata no tenemos tasadores quie-
e nes, revisándolos, disciernen lo mejor o lo peor?

—Los hay.

—Pues, ¿cómo los llamas?

—Amonedadores.

—Además: a los adiestradores les basta con mirar el natural de los cuerpos humanos para conocer cuál es el bueno y cuál no para cada clase de ejercicios; y de los cuerpos de viejos y jóvenes, cuáles llegarán a valer algo y cuáles dan grandes esperanzas de llevar a cabo las hazañas propias de cuerpo.

—Así es.

—Pues bien: ¿en qué se han de empeñar más las Ciudades, en que caballos, perros o sus semejantes sean buenos o en que sean buenos los varones?

—En que los varones sean buenos.

379a —Pues bien: ¿crees que si hubiera naturales humanos buenos para la virtud, no habría que ingeniarse de todas maneras para que los hombres los reconocieran?

—Es, por cierto, verosímil.

—¿Puedes, según esto, nombrar una arte que trate de manifestar las naturalezas, precisamente las de los varones buenos, de manera que sea posible discernirlas?

—No puedo.

—Y, por cierto, que de máximo valor sería ella, y sus poseedores, porque nos descubriría, de entre nuestros jóvenes, ya desde niños, a quiénes llegarán a ser buenos; separando
b nosotros los buenos los guardaríamos oficialmente en la Acrópolis, cual a la plata, y aún más, a fin de que nada de malo les pase ni en combates ni en ningún otro peligro, sino queden de reserva cual salvadores y bienhechores de la Ciudad, apenas lleguen a mayores de edad. Temo, no obstante, que ni por naturaleza ni por aprendizaje se engendre la virtud en los hombres.

—¿Cómo, pues, Sócrates, te parece se engendre si no se
c engendra ni por naturaleza ni por aprendizaje?

—No creo, por cierto, que sea fácil declararlo; conjeturo, más bien, que es, sobre todo, un cierto don divino, y que los hombres resultan buenos al modo que los divinos entre los adivinadores y oráculos, porque éstos no resultan tales ni por naturaleza ni por arte, sino por inspiración de los dioses hácense y son tales. Parecidamente: los varones buenos, predicen
d ellos a las Ciudades lo que, en cada caso, sucederá y lo que está a punto de venir mucho más por inspiración divina y más claramente que los oráculos. Esto mismo dicen aun las mujeres: que "tal varón es divino". Y los espartanos, cuando alaban magnificentemente a alguien dicen de él que es "varón divino". De esta misma expresión se sirve muchas veces aun Homero, y otros poetas. Y cuando dios quiere beneficiar a una Ciudad produce en ella varones buenos. Mas cuando una Ciudad está a punto de ponerse mal, hace dios que tal Ciudad expulse de sí misma a los varones buenos. Así que parece no ser la virtud ni enseñable ni cosa natural, sino que, a sus poseedores, les adviene por gracia divina.

NOTAS A SOBRE LA VIRTUD

376 a.

Virtud, ἀρετή. Esta palabra es de tipo "acorde" (Cl. I) de varias significaciones que resuenan, a la vez y perceptiblemente, para el griego. Virtud es excelencia (en algo: medicina, carpintería, bondad, sabiduría...), habilidad, destreza, virtud (moral), valentía, —más la nota primitiva de varón, ἄρρην (vir, virtud). Aquí se dice "varones buenos y sabios".

376 d.

"convivir"; literalmente habitar en la misma casa (οἰκεῖν) con ellos. Casa: lugar primitivo de convivencia; por extensión Ciudad es la Casa de las casas; administrar una Ciudad se llama διοικεῖν, διοίκησις. La casa (οἰκία) y sus leyes (νόμος) son el origen, y modelo, de "eco-nomía" o régimen ciudadano.

377 e.

Música, Μουσική. En esta palabra resonaban, para el griego, el arte musical-y-las diosas Musas. Era palabra "acorde" (Cl. I). Mantenía, además, a lo largo del diálogo la nota de "religiosidad". En la traducción se indica la presencia de dioses o diosas en adjetivos, sustantivos... poniendo en mayúscula la letra inicial.

"doncel" παιδικός. Palabra "acorde" que sonaba a la vez a doncel (jovencito), a predilecto y a juguete (infantil, παίς, παιδιά, παίγνιον).

378 a.

"bellos luchadores". El adjetivo "bello" (καλός) y el adverbio "bellamente" (καλῶς) los aplica, de manera natural, el griego a palabras que, posteriormente, no lo admitirían. El griego tenía por frase normativa (frase "hecha", Cl. II.3) la καλὸς κἀγαθός, bello-y-bueno. Así que en buen luchador se alababa, cual calificativo pertinente y ensalzante de bueno, el de bello (bellísimo, κάλλιστα).

378 c, d.

"dios", ὁ θεός. En una concepción del mundo que admita, aun oficialmente, dioses, "dios" no es nombre propio, sino común cual hombre, número,

caballo... Por ello se lo escribe aquí con minúscula inicial, para evitar un peligro, natural en creencia de la unicidad divina. Cuando en un texto se ha nombrado a uno de los dioses por su nombre propio, —cual Júpiter, Apolo..., o se lo menciona por una descripción inequívoca, —como el dios de Delfos, el Padre de dioses y hombres..., ὁ θεός se traduce por "este" dios (ese dios...).

DEMODOCO

(O SOBRE LA DELIBERACION)

Lugar y tiempo del diálogo (fingido). Desconocido.

Personas:

SÓCRATES. Filosofante dialéctico.

DEMÓDOCO. ?

Lugar y tiempo del diálogo redactado. Atenas. ¿Hacia el 300? (¿algún miembro de la Academia; algún sofista, algún socrático?).

ΔΗΜΟΔΟΚΟΣ

[ἢ περὶ τοῦ συμβουλεύεσθαι.]

Σὺ μὲν δὴ κελεύεις με, ὦ Δημόδοκε, συμβουλεύειν ὑμῖν 380 a
περὶ ὧν συνέρχεσθε βουλευσόμενοι· ἐμοὶ δὲ σκοπεῖσθαι
ἐπέρχεται τί ποτε δύναται ἡ σύνοδος ὑμῶν καὶ ἡ τῶν
οἰομένων συμβουλεύειν ὑμῖν προθυμία καὶ ἡ ψῆφος ἣν
φέρειν ἕκαστος ὑμῶν διανοεῖται.

Τοῦτο μὲν γάρ, εἰ μὴ ἔστιν ὀρθῶς καὶ ἐμπείρως συμβου-
λεύειν περὶ ὧν συνέρχεσθε βουλευσόμενοι, πῶς οὐ γελοῖόν
ἐστι συνέρχεσθαι βουλευσομένους περὶ ὧν συμβουλεύειν b
οὐκ ἔστιν ὀρθῶς; τοῦτο δέ, εἰ μὲν ἔστιν ὀρθῶς συμβου-
λεύειν καὶ ἐμπείρως περὶ τῶν τοιούτων, ἐπιστήμη δὲ
ἀφ᾽ ἧς ἔστιν ὀρθῶς συμβουλεύειν καὶ ἐμπείρως περὶ
τούτων μηδεμία ἐστί, πῶς οὐκ ἄτοπον; εἰ δέ τις ἐπι-
στήμη ἀφ᾽ ἧς ἔστι τὰ τοιαῦτα ὀρθῶς συμβουλεύειν, οὐκ
ἀνάγκη καὶ ἐπισταμένους εἶναί τινας συμβουλεύειν ὀρθῶς
περὶ τῶν τοιούτων; ὄντων δέ τινων ἐπισταμένων συμβου-
λεύειν περὶ ὧν συνέρχεσθε βουλευσόμενοι, οὐκ ἀνάγκη

Tit. ἢ περὶ τοῦ συμβουλεύεσθαι OYZ || 380 a 1 ὑμῖν : ἡμῖν Z || 2 ὧν : ὧν ἂν Y (et mox a 7) || b 2 εἰ μὲν om. A[1]O[1] || 3 ante ἐπιστήμη pon. ἔστιν O (sed exp. O[2]) et i. m. A || δὲ om. A et (add. s. l.) O || 4 καὶ om. Y || ἐμπείρως om. LYZ || 5 μηδεμία : εἰ δὲ μηδεμία (εἰ δὲ i. m.) A[2] || εἰ δέ τις ἐπιστήμη ἀφ᾽ : εἰ δέ τις ἐ*στημη (ἐπιστ in ras.) ἀφ᾽ A[1] εἰ δ᾽ επι***μη ἀφ (σ s. l. et ἐπιστ in ras.) O || 6 ἔστιν om. Y || post συμβουλεύειν add. οἷόν τε Y || 7 ὀρθῶς συμβουλεύειν V || 9 συνέρχεσθε : -έρχησθε Y.

DEMODOCO

(O sobre la deliberación)

380a —Me ruegas, Demódoco, que os aconseje sobre lo que, reunidos, vais a deliberar. Mas acúdeme ponerme a considerar qué puede resultar de vuestra reunión; qué, el interés de quienes se ponen a aconsejaros; y qué, el voto que cada uno de vosotros piensa dar.

Porque, por una parte, si no hay cómo aconsejar correcta y experimentadamente acerca de lo que, reunidos, vais a deliberar, ¿cómo no va a ser ridículo reunirse a deliberar sobre
b lo que no es correcto deliberar? Por otra parte, si hay cómo deliberar correcta y experimentadamente en algo, mas no hay ciencia alguna de la que proceda el deliberar acerca de ello correcta y experimentadamente, ¿cómo no va a ser desconcertante?

Empero, si hay una ciencia según la cual deliberar correctamente acerca de algo, ¿no es necesario el que haya también entendidos en deliberar correctamente sobre ello? Mas si hay tales entendidos en deliberar acerca de lo que, reunidos, vais a deliberar, ¿no es necesario el que o vosotros tengáis, o que no tengáis, tal ciencia acerca de lo a deliberar, o que algunos de vosotros la tengan y otros no la tengan. Si todos la tenéis,
c ¿qué falta hace reuniros para deliberar? Con uno cualquiera de vosotros basta para deliberar. Pero si, a su vez, todos no la tenéis, ¿cómo podríais deliberar? ¿O qué provecho sacaríais de tal reunión, por no ser capaces de deliberar? Pero si hay entre vosotros quienes tienen tal ciencia y otros que no la tienen, y éstos necesitan de consejo, en caso de ser posible el
d que varón sensato dé consejos a inexperimentados, basta, ciertamente, con uno para los que, entre vosotros, no la tienen. ¿Que todos los entendidos no aconsejan lo mismo?; así que, en oyendo vosotros al entendido, lo pertinente es disolver la reunión. Pero no lo hacéis, y queréis oír a multitud de con-

sejeros; luego no suponéis que qui nes se ponen a aconsejaros entiendan de lo que van a aconsejaros; porque si supusiérais que lo saben vuestros consejeros, os bastará con oír a uno
381a solo. Pues bien: reunirse para escuchar a ignorantes, cual si fuera gran cosa, ¿cómo no va a ser desconcertante? Acerca, pues, de esta vuestra reunión, tal es mi dificultad.

Mas n cuanto al interés de quienes pretenden aconsejaros, mi dificultad es: si, al aconsejar, no aconsejan lo mismo sobre lo mismo, ¿cómo todos juntos aconsejarían bellamente, no aconsejando lo que aconsejaría un correcto consejero? O, ¿cómo no sería desconcertante s interés de quienes se em-
b peñan en aconsejar acerca de aquello en que stán in xperimentados? Porque, de ser experimentados, no van a proponerse aconsejar mal. Pero, a su vez, si aconsejan lo mismo, ¿qué falta hace el que aconsejen todos?, porque con uno de ellos bastará para tal consejo. Empeñarse, pues, en lo que nada reporta, ¿cómo no va a ser ridículo? Luego el interés de los inexperimentados no hay cómo no resulte desconcertante, y que no lo sea el que varones sensatos se interesen por tales cosas, sabiendo que uno de ellos hará lo mismo: aconsejar cual con-
c viene. De manera que, ¿cómo no va a ser ridículo el interés de quienes piensan aconsejaros? No hallo cómo.

En cuanto a qué valga el voto que pensáis dar, mi desconcierto es máximo. Porque, ¿escogéis que sean los entendidos quienes os aconsejen?; mas no os aconsejarán cual si fueran más de uno, ni de diversas maneras sobre lo mismo. Así que, sobre ello, no hará falta que deis vuestro voto. Pero, ¿escogéis a los inexperimentados, y a quienes aconsejan como no se debe? ¿O lo conveniente es no encomendar a los tales,
d cual a locos, eso de aconsejar? Mas si no escogéis ni a los experimentados ni a los inexperimentados, ¿a quiénes escogéis? Pero, para comenzar, ¿qué falta os hace, en absoluto, aconsejaros de otros, si sois capaces de juzgar vosotros tales cosas? Pero si no sois capaces, ¿qué valor tienen para vosotros los votos? ¿Cómo no va a ser ridículo reunirnos a deliberar, cual
e si necesitarais de consejos y no fuerais capaces vosotros mismos; y, reunidos, pensar haber de votar, como si fueseis capaces de juzgar?

Porque, uno por uno no sabéis; no vais, reunidos, a resultar entendidos. Ni que, desorientados en privado, dejéis de estarlo al reuniros; resultéis, más bien, capaces de percibir lo

que habéis de hacer, sin haberlo aprendido de nadie, sin haberlo vosotros encontrado, —que es lo más desconcertante de todo. Porque, ciertamente, no pudiendo percibir lo que debe hacerse, no vais a resultar capaces de escoger a quien sobre
382a algo os aconseje correctamente. Ni ese único consejero os enseñará lo que debéis hacer y a separar a los que os aconsejan mal o no, y esto en poco rato y siendo tantos vosotros. Que esto no sería patentemente, menos sorprendente que aquello. Pero si ni la reunión ni el consejero os hacen capaces de juzgar, ¿qué necesidad tenéis de votar? O, ¿cómo eso de reuniros no contradirá a esotro de votar; y los votos, al interés
b de quienes os aconsejan?, porque os reunís cual si, por incapaces, necesitarais de consejero; mas los votos se dan cual si no necesitarais de consejeros, sino fuéseles capaces de juzgar y aconsejar. Por otra parte el interés de quienes os aconsejan, lo es de entendidos; mas vuestros votos los dais cual si los consejeros no fueran entendidos. Y si alguien os preguntara a vosotros después de votar —y a quien os aconsejó acerca de lo que se había de votar: ¿sabéis si se realizará lo que pensabais conseguir con el voto?, —no creo que lo aseguréis.
c Pero, ¿qué?: si se realizara lo que pensabais conseguir por él, ¿sabéis si os ayudará? No creo lo aseguréis ni vosotros ni vuestro consejero. ¿Quién de los humanos podemos suponer sepa algo de esto? Si alguien os repreguntara esto, creo que tampoco lo concederíais. Cuando, pues, los objetivos de vuestras deliberaciones no estén claros, y tanto los votantes como los consejeros sean inexperimentados, es verosímil que —aun vos-
d otros mismos, lo afirmaréis— caigáis en desconfianza y os arrepintáis frecuentemente, aun de lo aconsejado y votado. No es probable el que pasen tales cosas a los buenos, porque saben qué es lo que aconsejan; ni a los convencidos por ellos, porque conocen con certeza por qué razones les aconsejan; así que ni ellos ni los convencidos se arrepentirán jamás.
e Acerca de esto, pues, supuse precisamente yo que valía la pena de hacerse aconsejar por gentes de entendimiento; pero no, acerca de lo que me exiges aconseje. Del consejo de aquéllos es resultado la buenaventura; mas de sus vaguedades lo es la malaventura.

* * *

Estaba presente mientras un hombre reprendía a su compañero porque daba fe al acusador, y sí sólo al acusador, sin

haber oído al defensor. Decíale, pues: "harías algo espantoso condenando sin más a un hombre sin haberlo escuchado tú mismo ni oído de boca de amigos presentes palabras de que
383a es natural te fiaras. No habiendo oído a ambos, tan apresuradamente diste fe al acusador. Además, lo justo es oír al defensor antes de aprobar o reprender, —como lo es oír también al acusador. Porque, ¿cómo podría juzgarse bellamente un juicio o sentenciar según las formas a un hombre, sin haber oído a ambos contendores? Que comparando los razonamientos,
b cual a púrpura con oro, es como se sentencia mejor. ¿Para qué, si no, se da a ambos contendores un cierto tiempo, o para qué se hace jurar a los jueces escuchar igualmente a ambos, si no supusiera el legislador que los jueces sentencian así los juicios de más justiciera y mejor manera? Pero me parece que ni siquiera el tan común refrán has oído.

—Cuál, dijo.

c —"No juzgues juicio, antes de haber a ambos oído". Por cierto que no circularía tanto si no estuviera dicho de tan bella y conveniente manera. Te aconsejo, pues, añadió, que, en adelante, ni reprendas ni alabes a los hombres tan precipitadamente.

Pues bien: el compañero replicó parecerle bien extraño el que si no era posible, hablando uno solo, conocer si dice la verdad o miente, fuere posible conocerlo en siendo dos. ¡Que no sea posible aprender la verdad de quien la está diciendo, mas que sea factible el aprenderla de él y de otro que
d mienta! Y, si hablando uno solo, no va a poder hacer evidentes la corrección y verdad de lo que dice; hablando dos, uno de los cuales mienta y no diga lo correcto, ¿podrán poner en claro lo que no fue capaz de poner en claro quien correctamente habló?

Pero además, dijo, nos queda la dificultad de cómo lo pondrán en claro, si callando o hablando. Porque, si callando lo declaran, no hacía falta oír ni a uno de ellos, ni a los dos. Mas si los dos hacen su declaración hablando, en modo alguno hablan a la vez los dos —ya que cada uno ha de hablar,
e como se manda, en su turno. ¿Cómo será factible que los dos a la vez hagan su declaración?, porque si a la vez los dos la hacen, habrá, entonces, de hablar a la vez. No queda, pues, sino que, caso de hacer la declaración hablando, cada uno la haga al hablar, y así, cuando uno de los dos hable, entonces

también cada uno de ellos hará su declaración. Así que uno de los dos hablará primero; y el otro, después. Uno de ellos hará primero su declaración; el otro, después. Mas si cada uno de ellos hace su declaración a su turno, ¿qué falta hace ya oír al siguiente?, porque, en hablando el primero, ya la cosa quedará clara. Pero, añadió, si ambos hacen su declaración, ¿cómo
384a no va a hacerla uno de ellos?, porque si uno de ellos no declara, ¿cómo podrían ambos declarar? Mas si cada uno de ellos declara, evidentemente quien hable primero declarará el primero. De modo que quien lo siga a él solo no podrá menos de conocer cómo es el asunto.

Pues bien: oyéndolos, me desconcerté y no fui capaz de juzgar, porque los demás presentes afirman que decía verdad el primero. Si, pues, con algo puedes ayudarme en este asunto:
b con que uno de ellos hable, ¿basta para conocer si dice lo correcto?, o hace falta aún del contradictor, si se ha de llegar a conocer si el otro dice lo correcto? ¿O no es necesario oír a ambos? ¿Cómo piensas?

* * *

Hace bien poco un hombre acusaba a otro de que ni le prestaba plata ni quería confiar en él. Y se defendía contra el que de ello le acusaba. Mas uno de los presentes preguntó
c al acusador si quien faltó fue precisamente quien no confió en él ni le prestó.

—¿No has sido tú quien ha faltado, al no poder convencerlo de que te prestara?

—Mas yo, ¿en qué falté? —replicó.

—¿Cuál de los dos, añadió, te parece faltó? ¿Quien alcanza o quien no alcanza lo que quería?

—Quien no lo alcanza, respondió.

—Pues bien, añadió, ¿no eres tú quien, queriendo un préstamo no lo alcanzaste?; ¿mas el otro no alcanzó eso de no concedértelo?

—Sí, respondió. Pero yo, ¿por qué falté; si él ni siquiera lo dio?

—Porque, añadió, si le pediste lo no debido, ¿cómo no
d caes en cuenta de que faltaste? Pero obró correctamente aquél,

al no concedértelo. Mas si pidiéndole lo debido, no lo alcanzas, ¿cómo, por necesidad, no has faltado?

—Tal vez, respondió. Mas el otro: el que no confió en mí, ¿cómo es que no faltó?

—Si lo hubieras tú tratado de conveniente manera, añadió, no habrías fallado en nada.

—Pues no, ciertamente.

—Luego no te trataste con él cual conviene.

—Tal parece, respondió.

—Si, pues, por no haberte tratado con él cual conviene no confío en ti, ¿cómo lo acusarías justicieramente?

—No tengo qué responder.

e —¿Ni siquiera tienes qué responder a eso de ni atender a quienes se conducen mal?

—A esto, sí, y mucho, —contestó.

—Pero, añadió, quienes no tratan a otro cual conviene, ¿no te parece que se conducen mal?

—A mí, sí, —respondió.

—¿En qué, pues, faltó aquel si no atendió a quien como tú se condujo mal?

—Evidentemente, en nada, —respondió.

—¿Por qué, pues, añadió, los hombres se acusan mutuamente por tales cosas, y a quienes no logran persuadir les reprochan el que no se hayan persuadido; mas a sí mismos, por no persuadirlos, en nada se lo reprochan? Y otro de los
385a presentes dijo: cuando, pues, uno ha tratado bien a otro y le ha ayudado, mas después, juzgándose digno de que se le trate parecidamente, no lo consigue, ¿cómo no va a ser casi natural el que se lo reproche?

—Pues bien, replicó: el que juzgaba él que debía tratarle de parecida manera, ¿podía o no podía tratarle bellamente? Si no podía, ¿cómo juzgar que algo se le debía bellamente, juzgando que no podía? Mas si podía, ¿cómo es que no se lo persuadió a tal hombre? ¿O es que quienes tal dicen lo dicen bellamente?

b —¡Por Júpiter!, que sí, replicó; hay que reprochárselo para que en adelante lo trate mejor él, —y los demás amigos que le oyeron reprochárselo.

—¿Crees que lo traten mejor, añadió, quienes oigan a uno que hable correctamente y de lo que se le debe, o a quien falle en esto?

—A quien hable correctamente, respondió.

—¿Que no te pareció pedir aquél correctamente lo debido?

—Sí, contestó.

—Pues, ¿cómo lo tratarán mejor quienes oigan tales reproches?

—No hay modo, contestó.

c —¿Para qué, pues, hacer tales reproches?

—No sabría, afirmó, hallar para qué.

* * *

Acusaba un hombre a otro de simplonería porque creía deprisa y a las palabras de cualquier encontradizo. Porque creer a palabras de conciudadanos y familiares, es razonable. Mas creer a hombres a quienes anteriormente ni se vio ni se oyó, y esto no ignorando el que la mayoría de los hombres son presuntuosos y malvados, señal es, y no pequeña, de simplonería.

d Y uno de los presentes dijo: yo creía que tenías a quien captara prestamente algo, fuera lo que fuere, por de valía mayor que a quien lentamente.

—Pues por tal lo tengo, respondió él.

—¿Qué es, pues, añadió el otro, lo que reprochas en quien prestamente cree aun a cualquier encontradizo que diga la verdad?

—Pero no es eso lo que reprocho, contestó, sino el que crea prestamente a quienes dicen mentiras.

—Mas si creyera al cabo de más tiempo, y no a los encontradizos, y se dejara engañar, ¿no se lo reprocharías aún más?

—Yo, sí, contestó.

e —¿Será porque creyó lentamente, y no a los encontradizos?

—¡Por Júpiter!

—No pienso, añadió, supongas que se deban hacer reproches por esto a un hombre, sino porque cree en quienes dicen lo increíble.

—Así es por cierto, replicó.

—Así que, añadió el otro, por lo de creer "lentamente" y por lo de "no a los encontradizos" no piensas merezca reproches, ¿mas los merezca por creer lo de "prestamente" y por lo de "a los encontradizos"?

—Yo, no, —respondió.

—¿Qué, pues, le reprochas?

—Que falta, por creer, antes de ponerse a considerarlo, prestamente a los encontradizos.

386a —Mas si, antes de ponerse a considerarlo, hubiera creído lentamente, ¿no faltara?

—¡Por Júpiter!, respondió, también así faltara, y no menos. Que, pienso, no ha de creerse a encontradizos.

—Mas si piensas que no ha de creerse a los encontradizos, ¿conviene de alguna manera creer prestamente a los desconocidos? ¿No piensas se ha de considerar antes si dicen la verdad?

—Yo, sí, —respondió.

—Cuando se trata, añadió el otro, de familiares y conocidos, ¿no habrá de considerarse si dicen verdad?

—Tal vez lo afirmaría, contestó.

—¿Tal vez, porque aun algunos de ellos, añadió el otro, dicen cosas increíbles?

—Y mucho, contestó.

b —Pues, añadió el otro, ¿por qué es más razonable creer en los familiares y conocidos que en los encontradizos?

—No tengo qué decir, contestó.

—Pero, ¿qué?: si se ha de creer a los familiares más que a los encontradizos, ¿no habrá que tenerlos también como más de fiar que a los encontradizos?

—Pues, ¿cómo no?, —dijo.

—Sí, pues, para unos, son familiares, mas para otros, desconocidos, ¿cómo no habrá de tenerse a los mismos hombres por más y por menos de fiar?, porque no hay que tener por igualmente de fiar a los familiares y a los desconocidos, como afirmas.

—No me place, contestó.

—Parecidamente, añadió el otro, respecto de lo dicho por ellos: unos, lo creerán; otros, lo tendrán por no de fiar, y nadie de estas dos clases se equivocará.

—¡Cosa absurda!, contestó.

—No hay, pues, que creer parecidamente a los que dicen lo mismo que otros dicen.

—Es de creer, contestó.

Pues bien: oyéndoles decir tales cosas, me desconcerté no sabiendo a quiénes hay que creer y a quiénes no; y si a los dignos de fe y que sepan de qué hablan, más bien que a familiares y conocidos.

Acerca, pues, de esto, ¿qué piensas?

NOTAS A DEMODOCO

380 a.

La palabra συμ-βουλεύειν indica, según su composición, "aconsejarse (βουλή) conjuntamente", es decir: unos con otros (συν). "Deliberar", para terminar en una decisión o voluntad (βουλή) común (συν) a todos (expresada por votos). Es una palabra de tipo "acorde" (Cl. I); resuenan, constantemente, las significaciones de "aconsejar —deliberar—, decidir en común". Según el contexto una nota predomina, se oye y piensa, más que las otras, siempre presentes todas. Este tipo de plurisignificaciones de una palabra, que es su "acorde" verbal, es característica del griego. Y no es una ambigüedad. Cual no lo es un acorde musical.

385 a.

"bellamente" καλῶς. El griego emplea tal adverbio —o el adjetivo— para casos, como el actual, tratar "bellamente" a alguien; juzgar "bellamente" sobre. Aquí, en un solo párrafo, aparece tres veces. La exigencia de "bellamente" resuena de manera constante en el griego, cuya norma suprema, hecha "frase" es καλὸς κἀγαθός, bello-y-bueno. (Cl. II,3).

385 b.

"¡Por Júpiter!". Acerca del valor de tales exclamaciones o juramentos véase Cl. I,6. Contribuyen al tono "griego" de un diálogo.

SISIFO

(O SOBRE LA DELIBERACION)

Lugar y tiempo del diálogo (fingido). Desconocido.

Personas:

SÓCRATES. Filosofante dialéctico.

SÍSIFO. ?

Lugar y tiempo del diálogo redactado. Atenas. Hacia el 300(?) (¿por algún miembro de la Academia?).

ΣΙΣΥΦΟΣ

[ἢ περὶ τοῦ βουλεύεσθαι.]

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΣΙΣΥΦΟΣ

ΣΩ. Ἡμεῖς δὲ καὶ χθές σε πολὺν χρόνον ἀνεμείναμεν, 387 b
ὦ Σίσυφε, ἐπὶ τῇ Στρατονίκου ἐπιδείξει, ὅπως ἂν
συνηκροῶ ἡμῖν ἀνδρὸς σοφοῦ πολλά τε καὶ καλὰ ἐπιδεικνυ-
μένου πράγματα καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ, καὶ ἐπεὶ σὲ οὐκέτι
ᾠόμεθα παρέσεσθαι, αὐτοὶ ἤδη ἠκροώμεθα τἀνδρός.

ΣΙ. Ναὶ μὰ τὸν Δία· ἀσχολία γάρ μοί τις ἐγένετο
ἀναγκαιοτέρα, ὥστε μὴ παραμελῆσαι αὐτῆς. Οἱ γὰρ
ἄρχοντες ἡμῶν ἐβουλεύοντο χθές· συμβουλεύειν οὖν αὐτοῖς c
ἠνάγκαζόν με. Ἡμῖν δὲ τοῖς Φαρσαλίοις καὶ νόμος ἐστὶ
τοῖς ἄρχουσι πείθεσθαι, ἂν κελεύωσι συμβουλεύειν τινὰ
ἡμῶν αὐτοῖς.

ΣΩ. Ἀλλὰ καλὸν τό τε τῷ νόμῳ πείθεσθαι, τό τε ὑπὸ
τῶν πολιτῶν δεδοξάσθαι εὔβουλον εἶναι, ὥσπερ καὶ σὺ
δεδόξασαι εὔβουλος εἶναι εἷς τῶν Φαρσαλίων. Ἀτάρ, ὦ
Σίσυφε, ἐγὼ γὰρ οὔπω περὶ τοῦ εὖ βουλεύεσθαι τοὺς
λόγους ἂν δυναίμην ποιήσασθαι πρὸς σέ, ἡγούμενος καὶ
σχολῆς εἶναι πολλῆς καὶ λόγου μακροῦ, ἀλλὰ περὶ αὐτοῦ d

Tit. : ἢ περὶ τοῦ βουλεύεσθαι : ἢ περὶ τοῦ συμβουλεύεσθαι L. || 387 b 1 δὲ : δέ γε (sed γε exp.) L || 7 μὴ : με Hermann || αὐτῆς om. V || c 1 αὐτοῖς edd. : αὐτοῖς codd. || 2 δὲ : γὰρ V || 7 εἷς : τις ci. Richards.

SISIFO

(o sobre la deliberación)

SÓCRATES, SÍSIFO

387b SÓCRATES. Por cierto, Sísifo, que ayer te aguardamos mucho tiempo para la exhibición de Estratónico, a fin de que oyeras, con nosotros, a varón tan sabio exhibiéndonos, de palabra y obra, tantas y tan bellas cosas. Mas, cuando creímos que ya no vendrías, nos pusimos a escuchar a tal varón.

SÍSIFO. Pues, ¡por Júpiter!, que me sobrevino ocupación tan inevitable que no había medio de preterirla. Porque nuestros magistrados se reunían ayer en Consejo, y me forzaron
c a deliberar con ellos. Además, a nosotros los farsalios, la ley nos manda obedecer a las autoridades cuando mandan a alguno de nosotros que delibere con ellos.

SÓCRATES. Por cierto que es bello obedecer a la ley, y lo es el que los conciudadanos lo reputen a uno por buen consejero, cual se te reputa a ti de ser buen consejero entre los farsalios. Pero, Sísifo, no podría aún ponerme a razonamientos contigo acerca de "aconsejar bien"; creo que hace
d falta mucho tiempo libre y largo razonamiento. Mas me pondría a dialogar contigo, y ante todo, sobre "*qué es*" aconsejar. Podrías decirme, acerca del aconsejar mismo, *¿qué es?* No me digas lo que es hacerlo bien o mal o, de alguna manera, bellamente; sino sólo eso: *qué es* el deliberar. Por cierto, no es cosa grandemente fácil; pero, ¿quién, como tú, es tan buen consejero? ¡Pero que no resulte indiscreción mía preguntarte sobre esto!

SÍSIFO. Pues, ¿te es desconocido *qué es* el deliberar?

SÓCRATES. Para mí, ciertamente, lo es, Sísifo; a no ser que no sea sino eso de que quien no sepa qué haya de
e hacerse hable oracularmente e improvise a lo que saliere, con-

jeturando para sí y de la misma manera que los jugadores a par e impar; que no sabiendo, por cierto, de si es par o impar lo que están teniendo en sus propias manos, se hallan
388a con la suerte de haber dicho la verdad. Pues frecuentemente tal resulta el aconsejar: que, sin saber sobre qué versa el consejo, hablando a la buena ventura se da en la verdad. Si, pues, tal es el aconsejar, sé, por cierto, lo que es. Mas si no es tal, no sabría lo que es.

SÍSIFO. No, no es lo mismo que no saber suficientemente algo; sino cual saber ya algo del asunto; mas no saber aún el resto.

b SÓCRATES. ¡Por Júpiter!, llamas "aconsejar" —que me parece adivinar tu pensamiento acerca de "deliberar bien"— a algo así como buscar alguien el hallar lo que mejor le resultaría, mas no saberlo aún claramente, sino estárselo pensando. ¿No es algo así lo que dices?

SÍSIFO. Yo, sí.

SÓCRATES. Pero, ¿buscan los hombres lo que de un asun-
c to saben o también lo que no saben?

SÍSIFO. Ambas cosas.

SÓCRATES. Así, pues, dices eso de "buscar los hombres ambas cosas: lo que saben y lo que no saben", en un sentido parecido a si alguien conociera, respecto de Calístrato, quién es Calístrato, mas no supiera dónde hallarlo (no quién sería Calístrato). ¿Esto es a lo que llamas "deber buscar ambas cosas"?

SÍSIFO. Yo, sí.

SÓCRATES. ¿Así que el tal no buscaría precisamente eso
d de conocer a Calístrato, puesto que lo conoce?

SÍSIFO. Pues no.

SÓCRATES. Pero sí, "dónde estaría", —eso buscaría.

SÍSIFO. Me lo parece.

SÓCRATES. ¿Así que tampoco buscaría eso de "dónde habría que hallarlo", si supiera eso; sino que lo hallaría inmediatamente?

SÍSIFO. Sí.

SÓCRATES. Luego los hombres no buscan, ciertamente, lo que saben, sino, al parecer, lo que no saben. Pero si este razonamiento, Sísifo, te parece erístico y dicho no por mor de la realidad sino solamente por ganas de discutir, considera además si, de estotra manera, te parece ser tal cual ahora se
e va a decir. Sabes que en geometría pasa esto: que, respecto de la diagonal, no desconocen los geómetras si hay diagonal o no —porque no es, en modo alguno, esto lo que tratan de hallar— sino, ¿cuál es su magnitud, medida, respecto de los lados de esas superficies que la diagonal divide? ¿No es precisamente esto lo que buscan acerca de ella?

SÍSIFO. A mí me lo parece.

SÓCRATES. Eso es precisamente lo que se ignora. ¿Es así?

SÍSIFO. Absolutamente.

SÓCRATES. Pero, ¿qué?: respecto de la duplicación del cubo, ¿no sabes que los geómetras tratan de hallar cuál ha de ser según cuenta-y-razón? Mas no tratan de si hay o no hay cubo, que eso ya lo saben. ¿Es así?

SÍSIFO. Sí.

389a SÓCRATES. Y según esto mismo, acerca del aire, ¿sabes que Anaxágoras, Empédocles, y demás aficionados a meteoros, todos ellos tratan de si es infinito o tiene confines?

SÍSIFO. Sí.

SÓCRATES. Mas no, de si hay aire. ¿Es así?

SÍSIFO. No, ciertamente.

SÓCRATES. ¿Me concederías, pues, respecto de los demás casos, que es así: que jamás ningún hombre investiga lo que ya sabe, sino más bien lo que no sabe?

SÍSIFO. Por mi parte, sí.

b SÓCRATES. ¿También, pues, respecto de deliberar nos pareció ser lo mismo: tratar de hallar uno lo mejor cuando se tiene que obrar?

SÍSIFO. Sí.

SÓCRATES. Mas tanto buscar como deliberar versan precisamente sobre lo a hacer. ¿Es así?

SÍSIFO. Absolutamente.

SÓCRATES. Así que hemos de considerar ahora ya lo que estorba a los buscadores, al ponerse a buscar algo.

SÍSIFO. Aun a mí me lo parece.

SÓCRATES. ¿Qué otra cosa, sino la ignorancia, afirmaríamos que les estorba?

c SÍSIFO. Considerémoslo, ¡por Júpiter!

SÓCRATES. Pues, sobremanera bien dicho es lo de «a velas desplegadas» y «a plena voz». Mira conmigo esto: ¿piensas ser un hombre capaz de deliberar sobre Música sin saber de Música ni cómo tocar cítara o algo de lo que en Música ha de hacerse?

SÍSIFO. A mí, no.

SÓCRATES. Pero y, ¿qué, respecto a asuntos guerreros o
d navieros? Quien nada de esas dos cosas supiera, ¿crees podría aconsejar acerca de una cualquiera de ellas lo que habría que hacer? ¿Cómo podrá debidamente mandar ejército o navío quien no sepa ni de guerra ni de navíos?

SÍSIFO. No hay cómo.

SÓCRATES. ¿No juzgarías, pues, pasar de semejante manera en todo lo demás?, que sobre lo que uno no sabe no le es posible —precisamente por no saber de ello— ni entender ni deliberar sobre ello?

SÍSIFO. Yo, sí.

SÓCRATES. Pero, ¿buscar lo que uno no sabe? ¿Es así?

SÍSIFO. Pues, sí, ciertamente.

e SÓCRATES. Luego no es lo mismo buscar que deliberar.

SÍSIFO. ¿Cómo lo fuera?

SÓCRATES. Porque "buscar" versa precisamente sobre lo que uno no sabe; mas "deliberar" no parece ser posible a hombre alguno acerca de lo que él no sepa. ¿No es así como quedó dicho?

SÍSIFO. Absolutamente.

SÓCRATES. Así que vosotros ayer tratabais de hallar para la Ciudad lo mejor, mas no lo sabíais. Que si lo supiérais, no lo habrías ya buscado, así como no buscamos nada de lo que sabemos. ¿Es así?

SÍSIFO. Pues, ¿cómo no?

SÓCRATES. Pues, Sísifo, ¿qué te parece ha de hacerse cuando uno no sabe algo: buscar o aprender?

SÍSIFO. Aprender, precisamente, ¡por Júpiter!; tal me parece.

390a SÓCRATES. Y te lo parece correctamente. Pero, ¿por qué te parece hay que aprender más bien que buscar; porque más presta y fácilmente lo hallaría aprendiéndolo de los entendidos que si él, sin saberlo, lo buscara? ¿O por qué otra razón?

SÍSIFO. No, sino precisamente por esa.

SÓCRATES. Pues, ¿por qué vosotros, ayer, en lugar de deliberar sobre lo que no sabíais y de buscar qué es lo mejor a hacer en la Ciudad, no aprendisteis de algún entendido cómo podríais hacer lo mejor para la Ciudad? Al revés: me pareció
b pasasteis sentados el día entero improvisando y adivinando sobre lo que no sabíais, en lugar de aprender, los magistrados de la Ciudad y tú con ellos. Tal vez digas que todo esto es jugar ya contigo por solas ganas de conversar, y no de hacerte una exhibición en serio.

c Mas, ¡por Júpiter!, Sísifo, tómalo ahora en serio; si pareciera que deliberar es algo, y no, como ahora mismo, hallarse con que no es sino insciencia, conjetura o improvisación —para servirse sólo de este nombre, más respetable, y no de otro alguno—, ¿piensas que, en eso, hay quienes son superiores unos a otros respecto de aconsejar bien y ser buenos consejeros, a la manera como en todas las demás ciencias se diferencian unos de otros: carpinteros de carpinteros, médicos de médicos, flautistas de flautistas, y todos los demás artesanos,
d que entre ellos mismos se diferencian? Parecidamente también en eso de deliberar, ¿crees ser unos superiores a otros?

SÍSIFO. Yo, sí.

SÓCRATES. Dime, pues: ¿tanto quienes deliberan bien como los que mal no deliberan sobre cosas futuras?

SÍSIFO. Absolutamente.

SÓCRATES. Las cosas futuras, ¿qué son sino las que "aún no" existen?

SÍSIFO. Pues no otra, por cierto.

SÓCRATES. Porque si existieran, ya no habrían de existir, sino existirían ya. ¿Es así?

e SÍSIFO. Sí.

SÓCRATES. Si, pues, aún no existen, es que nada no existente ha llegado a existir.

SÍSIFO. Pues no.

SÓCRATES. Así que si aún no llegaron a ser, ¿tampoco aún ninguna de ellas tiene naturaleza alguna?

SÍSIFO. Pues no.

SÓCRATES. ¿Pues quienes deliberan bien y los que mal no deliberan todos ellos sobre cosas que ni están siendo ni han sido ni tienen naturaleza alguna, cuando deliberan sobre las futuras?

SÍSIFO. Evidentemente, por cierto.

SÓCRATES. ¿Te parece, pues, posible tener la suerte de acertar bien o mal en lo que no es?

SÍSIFO. ¿En qué sentido lo dices?

SÓCRATES. Te explicaré lo que quiero decir. Atiende.
391a De entre muchos arqueros, ¿cómo discernirías cuál es, de ellos, el bueno y el malo? ¿O esto no es difícil de ver?, tal vez porque les mandarías asaetear un blanco; ¿es así?

SÍSIFO. Absolutamente.

SÓCRATES. Según esto, ¿al que diera más veces en el blanco lo proclamarías, correctamente, vencedor?

SÍSIFO. Yo, sí.

SÓCRATES. Mas si no se fijara blanco alguno que asaetear, sino que cada cual tirara como quisiera, ¿cómo discernirías cuál de ellos tira bien o mal?

b SÍSIFO. No hay cómo.

SÓCRATES. Según esto también respecto de los deliberantes bien o mal, si no supieran sobre qué deliberan, ¿te verías apurado para discernir?

SÍSIFO. Yo, sí.

SÓCRATES. Pues bien: si los deliberantes deliberan sobre cosas futuras, ¿deliberan sobre cosas que no están existiendo?

SÍSIFO. Absolutamente.

SÓCRATES. Pues bien: ¿le es posible a alguien dar en lo que no es? Porque, ¿cómo te parece que alguien podría dar en lo que no es?

c SÍSIFO. No hay cómo.

SÓCRATES. Así que, por no ser posible dar en lo que no es, nadie, al deliberar, podría dar en lo que no es, porque lo futuro pertenece a la clase de las cosas que no están siendo.

SÍSIFO. Me lo parece.

SÓCRATES. ¿Así que, por no dar en lo futuro, ningún hombre sería ni bueno ni mal consejero?

SÍSIFO. Evidentemente, no.

SÓCRATES. Ni uno será mejor o peor consejero que otro,
d si no tiene ni mejor ni peor suerte en eso de dar en lo que no existe.

SÍSIFO. Pues no.

SÓCRATES. ¿A qué cosa, pues, dirigiendo su mirada los hombres declaran que unos hombres son buenos consejeros y otros malos? ¿No vale la pena, Sísifo, el que en una nueva oportunidad reflexionemos sobre ello?

NOTAS A SISIFO

387 b, c.

"¡Por Júpiter!", véase nota a 385 a, Demódoco.

"de palabra-y-obra"; es frase "hecha" (Cl. II.3). Sus elementos suelen ir unidos, aunque alguno de ellos no se adecúe al caso. Tales frases "hechas" mantienen la nota de "común-y-corriente", tan propia, y querida, de Sócrates.

Sobre el sentido de "deliberar", véase Demódoco, nota a 380 a.

Sobre el uso de "bello", *ibid.* Nota a 385 a.

387

Acerca de las frases-programa "qué es" ὅτι ποτ' ἐστιν; "cuál es la calidad propia de. . ." (ὁποῖον τὶ ἐστιν), véase Cl. II.1. Esta frase da el tono del diálogo, —tono ontológico.

388 c.

"diagonal"; literalmente "diámetro", διά-μετρον. La palabra "diagonal" no tiene en griego significado geométrico, sino pugilístico, —el de lucha, ἀγών, διά.

Alude Sócrates al problema de la relación entre dos lados del cuadrado, todos "iguales" a la "unidad" de medida (μέτρον), y la línea que va desde los extremos de dos lados y que atraviesa (διά) y divide en dos triángulos "iguales", de lados "unidad", el cuadrado. Pareciera que siendo el valor de los cuatro lados "unidad"; y el área del cuadrado también de valor "unidad", la diagonal o diámetro que lo divide por la mitad hubiera de ser conmensurable con tales unidades.

Los geómetras, tratan de hallar su valor, su medida (μέτρον). (Cf. Cl. I.5).

Lo mismo respecto de la duplicación del cubo. Tratan de hallar su "logos" (λόγῳ), su "cuenta"-y-razón (Cf. I.1). De ahi que, al no hallarla denominen a la magnitud que no la tenga in-decible "ἄ-λογος", "ἄ-ρρητος", in-racional, in-decible. Ahora se las llama con los nombres programa de cálculo $\sqrt{2}$, $\sqrt[3]{2}$. Nótese por qué tales números, actualmente del conocimiento elemental, y, al parecer, reducidos a puros e insignificantes objetos

y problemas matemáticos, causaron entre los griegos tal admiración, desconcierto y, aun criterio para distinguir educado de ineducado. $\sqrt{2}$, $\sqrt[3]{2}$ estaban vinculados a razón y palabra.

389 e.

Sobre la mayúscula inicial de Música, véase "Sobre la Virtud". Nota a 377 a.

ERIXIAS

(O SOBRE LA RIQUEZA)

Lugar y tiempo del diálogo (fingido). Atenas. Hacia 421-415 a.C.(?).

Personas:

SÓCRATES. Filosofante dialéctico.

ERIXIAS. De Estiria.

Lugar y tiempo del diálogo redactado. Atenas. Hacia 300(?) Academia.

ΕΡΥΞΙΑΣ

[ἢ περὶ πλούτου.]

Ἐτυγχάνομεν περιπατοῦντες ἐν τῇ στοᾷ τοῦ Διὸς τοῦ ἐλευθερίου ἐγώ τε καὶ Ἐρυξίας ὁ Στειριεύς· εἶτα προσηλθέτην ἡμῖν Κριτίας τε καὶ Ἐρασίστρατος ὁ Φαίακος τοῦ Ἐρασιστράτου ἀδελφιδοῦς — ἐτύγχανεν δὲ τότε νεωστὶ παρὼν ἀπὸ Σικελίας καὶ τῶν τόπων τούτων ὁ Ἐρασίστρατος — προσελθὼν δ' ἔφη, Χαῖρε, ὦ Σώκρατες. — Καὶ σύ γε, ἦν δ' ἐγώ. Τί γάρ ; καλόν τι ἀπὸ Σικελίας ἔχεις λέγειν ἡμῖν ; — Καὶ πάνυ. Ἀλλὰ βούλεσθ', ἔφη, πρῶτον καθιζώμεθα : κέκμηκα γὰρ χθὲς βαδίσας Μεγαρόθεν. — Πάνυ γε, εἰ δοκεῖ. — Τί οὖν, ἔφη, βούλεσθε πρῶτον ἀκούειν τῶν ἐκεῖ ; πότερον περὶ αὐτῶν ἐκείνων ὅτι πράττουσιν, ἢ ὅπως πρὸς τὴν πόλιν ἔχουσι τὴν ἡμετέραν ; ἐκεῖνοι γὰρ ἐμοὶ δοκοῦσι πεπονθέναι πρὸς ἡμᾶς οἷόνπερ οἱ σφῆκες. Καὶ γὰρ τούτους ἐάν τις κατὰ σμικρὸν ἐρεθίζων ὀργίσῃ, ἄμαχοι γίγνονται, ἕως τις αὐτοὺς ἐπιθέμενος πανοικὶ ἐξέλῃ. Οὕτως οὖν καὶ οἱ Συρακόσιοι, εἰ μή τις ἔργον ποιησάμενος σφόδρα μεγάλῳ στόλῳ ἥξει ἐκεῖσε, οὐκ ἔστιν ὅπως ἐκείνη ἡ πόλις ἔσται ποτὲ ἡμῖν ὑποχειρία, ὑπὸ δὲ τῶν σμικρῶν τούτων ἂν μᾶλλον ὀργίζοιντο, οὕτως

392 a (right margin, line 1); b (right margin, at "Καὶ σύ γε"); c (right margin, at "ἐπιθέμενος")

Tit. Ἐρυξίας ἢ περὶ πλούτου ἢ Ἐρασίστρατος ἐν ἄλλῳ ΘΖ. || 392 a 2 στειριεύς : στιριεύς AOZ || προσηλθέτην : προηλ- AO || 3 τε om. V || b 2 σύ γε : σὺ δὲ L || 3 πάνυ : πάνυ γε L || 4 καθιζώμεθα : -ζόμεθα Z || c 5 ὀργίζοιντο A : -ζοιτο LOZV.

ERIXIAS

(O sobre la riqueza)

392a Dio la casualidad de hallarnos paseando, bajo el pórtico
de Júpiter, el Libertador, Erixias el de Estiria y yo, cuando
se nos acercaron Critias y Erasístrato el sobrino de Feax, hijo
de Erasístrato, quien por cierto, acababa de venir de Sicilia y
de aquellos lugares. Acercándose Erasístrato, dijo: "¡Salud!",
b Sócrates—. También para ti, respondí yo. Y, ¿qué?, ¿traes
para nosotros de Sicilia alguna bella noticia?—. "Y grande.
¿Pero no queréis, dijo, que primero nos sentemos?, pues estoy
cansado por haber venido a pie desde Megara"—. "Perfecta-
mente, si te parece"—. "Pues bien, dijo, ¿queréis, ante todo,
oír de los de allá?, acerca de ellos, ¿qué hacen? o, ¿cómo se
han respecto de nuestra Ciudad? Porque me parece les pasa
a ellos respecto de nosotros cual si fueran avispas, que a éstas,
por poco que se las hurgue, se las irrita y resultan invencibles
hasta que, atacándolas, se destruya el avispero. Pues así tam-
bién los siracusanos; si no se toma uno el trabajo de ir allá
c con bien grande flota no habrá manera de que tal Ciudad
esté jamás bajo nuestras manos; flotillas, no harían sino irri-
tarlos, tanto que así resultarían absolutamente insoportables.
d Pero nos acaban de enviar embajadores, queriendo, cual me
parece, engañar a la Ciudad".

Mientras hablábamos, dio la casualidad de que pasaran los embajadores de Siracusa. Dijo, pues, Erasístrato, señalando a uno de ellos: "Ese, Sócrates, es el más rico de los sicilianos e itálicos. ¿Cómo no va a serlo, continuó diciendo, si tiene tal abundancia de tierra que, si uno quiere, se presta al cultivo gran parte de ella? Y otra tal que no la hay en toda la Grecia. Y más, de esas cosas que a la riqueza le advienen, incontables: esclavos, caballos, oro y plata". Pero viendo yo cómo se dilataba hablando complacientemente de la riqueza de tal hombre, le pregunté: "Pero Erasístrato, ¿en qué opinión se tiene en

393a Sicilia a ese varón?"—. "Al tal, dijo, se le tiene por el más perverso de los sicilianos e itálicos, y lo es tanto más cuanto es el más rico, de modo que si se quiere preguntar a algún siciliano a quién tiene por más perverso y más rico, ninguno señalará sino a ese".

Creyendo, pues, que la conversación versaba sobre no pequeño asunto, sino sobre uno de los tenidos en opinión de
b máximos: "sobre virtud y riqueza", le pregunté: "¿Cuál afirmarías ser hombre más rico: quien tuviera talentos de plata o quien un campo que valiera dos talentos?"—. "Tengo por cierto, respondió, que quien tiene tal campo"—. "Así que, añadí yo, a tenor de este mismo razonamiento, si, sea el caso, alguien tuviera vestidos, tapices y otras cosas de mayor valor aún que cuantas tiene ese extranjero, ¿aquél sería más rico que éste?"—. Convino también en esto—. "Mas si te diera a escoger entre ellos, ¿a cuál elegirías?"—. "Yo, por cierto",
c dijo, "al de mayor valía"—. "¿Y te tendrías por más rico?"—. "Precisamente"—. "¿Luego ahora nos parece claro el que es más rico aquel que posea cosas de mayor valor?"—. "Sí", contestó—. "Por tanto", continué yo, "¿los sanos serían más ricos que los enfermos, si la salud es posesión de mayor valía que las cosas del enfermo? Porque no hay quien no prefiera
d estar sano, con poca plata suya, a estar enfermo, poseyendo las riquezas del Gran Rey; está claro que por tener por de mayor valía a la salud, ya que no la preferiría jamás en caso de no estimarla por superior a las riquezas"—. "Pues, no"—. "Según esto, también, si apareciera algo más valioso que la salud, quien lo poseyera, ¿sería, en todo, el más rico?"—. "Sí"—. "Pero si acercándosenos ahora alguien, nos pregun-
e tara: Sócrates, Erixias y Erasístrato, ¿podríais decirme cuál es la posesión de mayor valía para el hombre? ¿No será precisamente lo que poseído por el hombre, le aconseje la mejor manera de conducir óptimamente sus asuntos y los de los amigos? ¿Qué, afirmaríamos, lo es?"—. "A mí me parece, Sócrates, que lo de mayor valía para el hombre es la bienaventuranza"—. "Y no te lo parece mal", añadí yo; "¿mas tendríamos por los más bienaventurados de los hombres a aquellos a quienes todo les fuera máximamente bien?"—. "Pues me lo parecen ser ésos"—. "¿Así que les fuera óptimamente a quienes erraran mínimamente respecto de sí mismos y de los demás hombres, pero acertaran las más de las veces?"—. "Absolutamente"—. "¿Serían, pues, quienes supieran lo que es bueno y lo que es

malo, lo que debe hacerse y lo que no, los que obrarían
394a más correctamente y errarían menos veces?"—. Convino también en esto—. "Luego, evidentemente, son para nosotros los mismos varones los que son más sabios y a los que va mejor, los más bienaventurados y más ricos, si la sabiduría nos parece claro ser de todas las posesiones la de mayor valía"—. "Sí".

Tomando, entonces, la mano Erixias, dijo: "Sócrates, ¿qué provecho sacaría un hombre si fuera más sabio que Néstor,
b mas se diera el caso de no tener lo necesario para vivir: comida, bebida, vestidos y lo demás que de este estilo haya? ¿Qué le aprovecharía la sabiduría? ¿Cómo ser el más rico quien en nada está defendido contra el mendigar, ya que está sin recursos para lo más necesario?"—. Me pareció, pues, decir él algo grandemente importante; mas yo añadí: "Pero, ¿es que el poseedor de sabiduría padecería algo por eso de llegar a carecer de tales cosas? Al revés: si alguien poseyera la casa
c de Politión y estuviera la casa llena de oro y plata, ¿nada le faltaría?"—. "Todo eso —replicó— nada estorba para tener, en cualquier momento, inmediatamente, dispuestos sus recursos y adquirir por ellos lo que en un caso le faltare para el cotidiano vivir, o también podrá procurarse, mediante ellos, dinero y, sin más, salir de todos los apuros"—. "Esto en el caso —repliqué yo— de que haya hombres a quienes haga más
d falta esa casa que la sabiduría de este Néstor; que si fueran ellos capaces de tener a la sabiduría de este hombre —y a la que de ella procede— por de mayor valía, tendría él, en caso de necesitar algo y quererlo, un recurso mucho mayor de que disponer en su favor: la sabiduría y las obras que de ella proceden. La utilidad de casa es, realmente, tan grande e imprescindible y tan grande son, para la vida y para tal hombre, las diferencias de habitar tal casa que las de habitar en pequeña e insignificante casita; mas, ¿la utilidad de la sabidu-
e ría es de tan poca valía y las diferencias entre sabio e ignorante son tan pequeñas en relación a lo más importante, que los hombres la desprecien y no la compren, mientras que el ciprés de la casa y los mármoles pentélicos hallen muchos que los necesiten y quieran comprar? Si se trata de piloto sabio o de médico sabio en su arte o de quien en cualquiera otra de semejantes artes pueda ejercerlas bien y bellamente, ¿no va a ser más estimable que cualquiera otra de las mayores posesiones en el género de riqueza? Mas el capaz de deliberar bien

tanto él en favor suyo como de otros con óptimo resultado, ¿no podría alcanzar esto si es que quisiera hacerlo?"—. "Mas Erixias, interviniendo, cual si sospechara que en algo se le
395a hubiera perjudicado, dijo: «Si fueras a decir la verdad, Sócrates, ¿afirmarías ser tú más rico que Calias, el hijo de Hipónico?; que, en verdad, no admitirías ser menos instruido que él en nada de lo más importante, sino mucho más sabio; mas por eso en nada eres más rico"—. "Tal vez" —repliqué yo— "crees, Erixias, que los discursos que ahora estamos haciendo son cosa de juego y que no van de verdad, sino
b cual en el chaquete que si uno sustrae piezas podría hacer que los adversarios en el juego fueran vencidos tanto que no tendrían contra ello jugada que oponer. Pues bien: respecto de ricos, crees también que es ni más ni menos así: que ciertos razonamientos no son, en nada, más verdaderos que falsos, diciendo los cuales un hombre se desharía de los adversarios, —cual esos razonamientos de que, para nosotros, los más sabios son también los más ricos, y diciendo tales falsedades
c contra los que dicen verdad. Y nada hay tal vez de admirable en ello, al modo que si dos hombres discutieran acerca de letras, y afirmara el uno que "Sócrates" comienza por "ese", y el otro, que por "a", y fuera el razonamiento de quien dice comienza por "a" más poderoso que el de quien dice que por "ese"»".

Dando Erixias una mirada a los circunstantes, sonriendo a la vez que ruborizándose, cual si no hubiera estado presente
d a lo anteriormente tratado, dijo: «No creía, Sócrates, que fuera preciso hacer razonamientos con los que no se pudiera persuadir a ninguno de los presentes ni de los que ningún provecho se sacara; porque, ¿qué hombre de entendimiento se convencería de que según nosotros "los más sabios son los más ricos"? "Pero, ya que de enriquecerse se trata, hay que discutir de dónde proviene que el enriquecerse sea bello y de dónde que sea vergonzoso; y respecto de lo rico mismo, su calidad de bueno o malo"—. "Sea", respondí, "vigilemos, pues, en adelante; y bellamente obras advirtiéndonoslo. Pero ya que
e tú mismo introduces este razonamiento, ¿por qué no tratas de decir si enriquecerse te parece bueno o malo?, puesto que los anteriores razonamientos te parece no haber hablado de ello"—. "Pues bien: a mí me parece que es bueno el enriquecerse", —afirmó».

Pero, al disponerse a decir algo más, Critias le interrumpió: "Dime, pues, Erixias, ¿tienes por bueno el enriquecerse?"—. "¡Por Júpiter!, yo sí, o estaría loco. Y no creo haya nadie que no lo admita"—. "Por cierto, replicó el otro, yo hasta creo que no podría hacer convinieran conmigo otros
396a hombres en eso de que sea malo el enriquecerse. Pues si fuera bueno, ni a algunos de nosotros nos parecería malo". Díjeles, pues: "Si se diera el caso de que vosotros disintiérais acerca de quién de vosotros habla con mayor verdad sobre equitación, —sobre la óptima manera de montar; y si, por caso, fuera yo caballista, trataría yo mismo de hacer cesar vuestras disensiones, porque me avergonzaría, estando presente, de no ser capaz de evitarlas entre vosotros; o si disintiérais sobre
b cualquier otra cosa, y nada os importara no concordar en eso, os separaríais más enemigos que amigos. Mas pues que, ahora, se da el caso de que disentís en un asunto del que habréis de tratar necesariamente toda la vida, y hay gran diferencia en si hay que ocuparse respecto de él de si es útil o no, y no es de los insignificantes sino de los tenidos cual los máximamente tales por los griegos, —que los padres lo primero que avisan a sus hijos, apenas llegan a la edad de reflexionar ha de ser, tal piensan, ver cómo llegarán a ricos, que «si tienes
c algo, algo vales; si no, nada»; si, pues, tan grandemente serio es esto, vosotros, conviniendo en lo demás, discutís acerca de tal y tan grande asunto. Pero, además de esto, disentís acerca del enriquecerse, no si es negro o blanco, ni si ligero o pesado, sino sobre si malo o bueno, tanto que os llevaría a máxima enemistad precisamente porque disentís acerca de mal y bien —y eso que, de suyo, sois aun por parentesco grandes amigos—;
d yo, en cuanto de mí dependa, no pasaré por alto tal disentimiento vuestro, sino que, de ser yo mismo capaz, explicándoos cómo son las cosas, terminaría con tal disensión. Mas pásame ahora no sentirme capaz, y pues cada uno de vosotros créese capaz de hacer asentir a otro, estoy presto a colaborar en lo posible para que os acordéis sobre el estado del asunto". "Trata,
e pues, Critias" —añadí—, "de hacer, concordemos, cual aceptaste hacerlo"—. "Mas, como al principio", dijo, "preguntaría gustosamente a Erixias si le parece haber hombres injustos y justos"—. "¡Por Júpiter!", respondió él, "y muchos, por cierto"—. "Pero, ¿qué?: ¿obrar injustamente te parece ser malo o bueno?"—. "A mí, malo"—. "Pero te parece que si un hombre hace, por plata, adulterar a las mujeres de los vecinos,

¿obra injustamente, o no? ¿Y esto, por cierto, a pesar de prohibirlo la Ciudad y las leyes?"—. "A mí, me parece que obra injustamente"—. "Pues bien", continuó él, "si por caso, fuera
397a rico y pudiese disponer de la plata, y fuera hombre injusto y lo quisiera, faltaría; mas si no fuera rico tal hombre, y no tuviera de donde gastar, no podría hacer lo que quisiera, de modo que no faltaría. Por lo cual le es más ventajoso al hombre no ser rico, que así hará menos lo que quiera, caso de querer lo malo. Volviendo a eso de enfermar, ¿afirmarías que es malo o bueno?"—. "Yo, que es malo"—. "¿Pero qué?, ¿crees que hay hombres intemperantes?"—. "Yo, sí"—. "Si, pues, para tal hombre y para su salud, le fuera mejor abste-
b nerse de comidas, bebidas y demás cosas de las tenidas por deleitables, mas no fuese capaz de ello por su intemperancia, ¿no le sería mejor a tal hombre no tener con qué procurársela, y mejor que superabundancia en tales comodidades? Porque así no tendría cómo faltar, por mucho que lo quisiera".

Pareció haber Critias hablado bien-y-bellamente, tanto que, de no ser por vergüenza ante los presentes, nada hubiera
c impedido que Erixias, levantándose, pegara a Critias; ¡tanto creía haber perdido al quedarle claro cuán incorrecta era su anterior opinión acerca del enriquecerse! Mas percibiendo yo el estado de Erixias, y tomando precauciones para que no se llegara a insultos y altercados, dije: "Precisamente este razonamiento sosteníalo, hace bien poco, en el Liceo un varón sabio, Pródico de Ceos; mas a los presentes parecíales bromear tanto tanto que no pudo convencer a ninguno de los presentes
d de que decía verdad. Y, por cierto, que un muchachito, bien joven, se acercó; tartamudeaba; se sentó, reíase, se burlaba y lo atormentaba queriendo que diera razón de lo que decía. Y, por cierto, que, ante los oyentes, ganó mayor reputación que Pródico"—. "Pues bien", dijo Erasístrato, "¿podrías relatarnos
e el razonamiento?"—. Ciertamente, si me acuerdo. De esta manera, pienso, pasó:

Le preguntó el muchacho en qué sentido creía ser un mal el enriquecerse; y en qué sentido, un bien. Tomando la palabra Pródico dijo, también como tú ahora mismo: "Para los hombres bellos-y-buenos es, por cierto, un bien y lo es para quienes sepan cómo deben usarse las riquezas; para éstos es, ciertamente, un bien. Mas para los malvados e inscientes, un mal. Pero de esta manera", añadió, "pasa respecto de todas las

demás cosas, porque cuales sean los usuarios, tales, necesariamente, son para ellos las cosas"—. "Bellamente", añadió, "me parece lo puso en verso el mismo Arquíloco":

"A los buenos, las cosas les salen tal cual: buenas"—.

398a "Pues bien", dijo el muchacho, "si alguien me hiciera sabio en esa sabiduría por la que los varones buenos son sabios, haría, por necesidad, que las demás cosas me resultaran buenas, sin tener que ocuparme en nada de ellas, tan sólo por haberme hecho de ignorante sabio; como, si alguien me hiciera ahora gramático, haría necesariamente para mí, gramaticales las demás cosas; y, si músico, musicales, como, cuando me
b haga bueno, habré hecho a la vez para mí buenas también las cosas".

Por cierto que Pródico no admitió esto; mas convino, por cierto, en lo otro. Y dijo: "Te parece que así como es propia obra de hombre hacer una casa, ¿parecidamente lo es hacer buenas obras? ¿O que cuales fueron al principio, fueron malas o buenas, hayan de terminar, necesariamente, siendo tales?".

Me pareció sospechar Pródico a dónde tal razonamiento lo acorralaba bien arteramente; y para no dar la apariencia,
c ante todos los presentes, de que el muchacho lo refutara —que a él, a solas, le pasara eso lo tenía por indiferente—, contestó ser obra humana. Pero el muchacho preguntó: "¿Te parece ser la virtud enseñable o innata?"— "A mí, enseñable", respondió. "Así que", continuó, "¿te parece estúpido quien creyera, pidiéndoselo a los dioses, llegar a ser gramático o músico o adquirir cualquiera otra ciencia de las que llegan a adquirirse o aprendiéndola de otro o hallándola uno mismo?"—. Con-
d vino también en esto. "Así que", continuó diciendo el muchacho, "cuando tú, Pródico, pides a los dioses para ti bienandanza y bienes, no les pides entonces sino que te hagan ser bello-y-bueno, ya que para los hombres bellos-y-buenos resultan ser buenas también las cosas; mas para los viles, malas. Si, pues, la virtud fuera enseñable, parecería no les pides sino que te enseñen lo que no sabes".

"Dije yo, pues, a Pródico que me parecía haberle pasado
e algo, y no insignificante, si en esto se hubiera equivocado: en pensar que todo lo que, para nosotros, pedimos a los dioses nos adviene sin más. Que, si cada vez que vas a la Ciudad, les pides a los dioses con empeño que te den bienes, no sabes, de cierto, si podrán darte lo que les estás entonces pidiendo,

al modo que si llamas a la puerta de un gramático y le suplicaras te diera la ciencia gramatical sin hacer nada más que recibirla inmediatamente y poder hacer yo las obras de gramático".

Mientras esto decía yo, Pródico se enfrentaba al muchacho, como para defenderse y demostrarle lo mismo que tú acabas ahora mismo de hacer, irritado de dar la apariencia de haber rogado en vano a los dioses. Acercóse el gimnasiarca
399a y le mandó salir del gimnasio por no estar hablando de cosas apropiadas a los jóvenes, y, si no eran apropiadas, eran, claramente, malignas.

"Te referí precisamente esto para que vieres cuál es la disposición de los hombres hacia la filosofía; que mientras Pródico estaba diciendo eso; presente él, les parecía a éstos
b delirar él tanto tanto que se lo expulsó del gimnasio; mas tú, ahora, pareces haber hablado tan bien que no solamente has convencido a los presentes, sino haber hecho que tu adversario concordara contigo. Claramente es como en los juzgados: si por caso dos hombres dan testimonio de lo mismo, mas uno de ellos parece bello-y-bueno, pero malo el otro, por el testimonio del malo no se convencerán en nada los jueces; al
c revés: caso de hacer algo, harian lo contrario; pero, aunque el bello-y-bueno parezca afirmar lo mismo, parecerá que lo mismo es mucho más verdadero. Pues, tal vez, a los presentes les haya pasado algo así respecto de ti y de Pródico; a éste lo han tenido por sofista y charlatán; a ti, por político, varón de gran valía. Además: piensan que no se ha de considerar el razonamiento mismo, sino, en los locutores, quiénes son"—. "No obstante, Sócrates", añadió Erasístrato, "es como si lo dices por broma; me parece, bien claro, que Critias está diciendo algo de importancia"—. "¡Por Júpiter!", repliqué, "de nin-
d guna manera es broma. Pero ya que tan bien-y-bellamente habéis hablado de esto, ¿por qué no termináis lo que falta del razonamiento? Que me parece os falta algo por considerar; una vez, pues, que, al parecer, convinisteis en que el enriquecerse es para unos, algo bueno; para otros, algo malo; falta considerar qué es el enriquecerse mismo. Porque si, primero, no sabéis esto, tampoco podréis conveniros en si es bueno o
e malo. Presto estoy, en la medida de mis fuerzas, a considerarlo yo con vosotros.

Explíquenos, pues, quien sostenga que el enriquecerse es
bueno, en qué sentido, y en este caso, lo es"—. "Pero, Sócra-
tes", añadió, "no digo, sobre qué es enriquecerse, algo más
que la mayoría de los hombres: que poseer muchos bienes,
eso precisamente es el ser rico. Y además pienso que Critias
no piensa sea el ser rico otra cosa, sino ésta"—. "Luego, aún",
añadí yo, "quedaría así por considerar qué son bienes, a fin
de que, un poco más adelante, no apareciere, una vez más,
que sobre esto diferís. Porque, sea el caso, los cartagineses
400a se sirven de esta clase de moneda: dentro de una pequeña
bolsa de cuero meten y cosen algo del grandor justo de una
estatera; mas qué haya dentro de lo cosido nadie lo sabe sino
los que lo hicieron; después, una vez sellado ténenlo por
moneda legal; y quien posea más de eso, paréceles poseer más
bienes y ser el más rico. Pero, si entre nosotros, alguno pose-
yera mucho de eso, no sería más rico que si tuviera muchos
guijarros de montaña. En Esparta hacen de moneda pesas de
b hierro, —inservibles, por cierto, para otra cosa; y quien posea
gran peso de tal hierro, parécceles rico. Por lo demás, fuera
posesión sin valor alguno. En Etiopía se sirven de piedras gra-
badas, con las que nada podría hacer varón espartano. Entre
los escitas nómadas si alguien poseyera la casa de Polítión, no
pasaría por ser más rico que, entre nosotros, poseer el Licabe-
to. Está, pues, claro que tales cosas no son riqueza, porque si
c algunos las poseyeran no parecerían ser, por ello, en nada más
ricos. Mas algunas de estas cosas son", afirmó, "para algunos
riqueza, y ricos sus poseedores; mas para otros no son ni
bienes, ni más ricos por ello, al modo que no son bellas ni
feas las mismas cosas para todos; sino diversas para diversos.
Si, por cierto, quisiéramos considerar por qué, para los escitas,
no son riqueza las cosas, mas sí para nosotros; por qué aque-
d llas bolsas lo son para los cartagineses, pero no para nosotros;
o para los espartanos es riqueza el hierro; mas no, para nos-
otros, ¿encontraríamos mejor por qué es así? Ejemplo: si
alguien en Atenas poseyera de esas piedras del ágora, que de
nada nos sirven, un peso equivalente a mil talentos, ¿hay
cómo por eso se lo tuviera por más rico?"—. "A mí, no me
lo parece"—. "Pero, y si poseyera esos mil talentos en piedra
lignita, ¿afirmaríamos que es grandemente rico?"—. "Abso-
lutamente"—. "Precisamente", añadió, "¿porque esto nos es
útil; mas aquello, inútil?"—. "Sí"—, "Por esta causa, pues,
e entre los escitas las casas no son riqueza, porque ninguna uti-

lidad sacan de casa; ni hay varón escita que prefiera la más
bella de las casas a abrigo de piel caprina; ésta le es útil;
aquélla, inútil. Otro caso: la moneda cartaginesa no la tene-
mos por riqueza, porque no podríamos proporcionarnos con
ella lo que necesitamos, cual con la plata; así que nos sería
inútil"—. "Es verosímil"—. "Luego, todas las cosas que nos
sean útiles, son, precisamente, riqueza, y las que inútiles no
son riqueza precisamente"—. "¿Cómo, pues, Sócrates", dijo
Erixias, tomando la palabra, "nos servimos, entre nosotros, de
401a dialogar, calumniar y de otras muchas cosas? ¿Serían ellas para
nosotros riqueza?, que, por cierto, parecen sernos útiles. Una
vez más, ni así nos resultó patente qué es riqueza. Que, por
una parte, haya de ser algo útil, si ha de ser en efecto riqueza,
todos convendrían en que es algo así; mas, ¿cuáles de entre las
cosas útiles, ya que no todas son riqueza?".

"Veamos ya, si acometiéndolo una vez más y de esta ma-
nera, encontramos lo que buscamos: ¿qué es aquello que, en
b la riqueza, nos sirve?, ¿en vistas a qué se inventó la posesión
de riqueza?, —cual las medicinas, para librarnos de las enfer-
medades. Tal vez se nos hará esto más claro así: Puesto que
es evidentemente necesario el que todo lo que, efectivamente,
sea riqueza, sea también útil; mas hay, dentro del género de lo
útil, lo que llamamos "riqueza", quedaría por considerar para
qué peculiar utilidad sirve el servirse de la riqueza. Porque tal
vez sea útil todo lo que nos sirve para alguna obra, al modo
c que todo cuanto tiene alma es viviente; mas hay un género de
viviente al que llamamos "hombre". Si, pues, nos preguntara
alguien: ¿eliminado qué obstáculo, ya no necesitaríamos de
medicina ni de sus aparatos?, podríamos decir: si las enfer-
medades abandonan a los cuerpos, y ya no se engendraran de
modo alguno en ellos y, en caso de engendrarse, desaparecie-
ran inmediatamente. Es, pues, al parecer la medicina de entre
d las ciencias, la útil para esto: expulsar las enfermedades. Pero
si, de nuevo, se nos preguntara: ¿de qué cosa, una vez expul-
sada, ya no necesitaríamos en nada de la riqueza? ¿Tendríamos
qué responder? Si no, una vez más considerémoslo de esta
manera: Bien; y si el hombre fuera capaz de vivir sin comidas
ni bebidas, y no tuviera ni hambre ni sed, ¿necesitaría de esas
cosas: plata u otras tales, para procurarse de aquéllas?"—.
"Me parece a mí que no"—. "Y según esto también respecto
de lo demás. Si no necesitáramos para el cuidado del cuerpo
de lo que ahora nos hace falta —a veces calor, a veces frío—

e o lo demás que exige el cuerpo cuando lo echa en falta, inútil nos resultaría lo que ahora se llama "riqueza", en caso, por cierto, de que nadie necesitará en modo alguno de nada de para lo que, ahora, queremos tener riqueza: para subvenir a las apetencias y necesidades del cuerpo siempre que nos acucien. Luego si para esto precisamente es útil la posesión de riqueza: para cuidar del cuerpo en sus necesidades, si esto se nos quitare de por medio, ya no necesitaríamos de la riqueza; tal vez ni siquiera habría riqueza"—. "Es evidente"—. "Nos es, pues, evidente, al parecer, el que todas las cosas útiles para este menester son, precisamente, riqueza"—. Convino en que esas precisamente son riqueza, aunque este discursito lo perturbó, y mucho. "Y, ¿qué en cuanto a estotro?: ¿Afirmaría-
402a mos que la misma cosa, respecto de la misma obra, resulte a veces útil, a veces inútil?"—. "Yo, por cierto, no lo afirmaría; mas si nos hiciera falta para la misma obra, me parece ser entonces útil; si no, no"—. "Que si, sin fuego, fuéramos capaces de hacer una estatua de bronce, para nada, respecto de tal obra, necesitaríamos de fuego; y si de él no necesitamos, tampoco nos sería útil. Y el mismo razonamiento también
b respecto de lo demás"—. "Es evidente"—. "Luego, todo aquello sin lo cual se puede hacer algo, nada de ello nos sería evidentemente útil para esto"—. "Pues no"—. "Luego si nos pareciera evidente que, sin plata, oro y otras cosas tales de que nos servimos para el cuerpo —cual comidas, bebidas, vestidos, mantas y casas— fuésemos capaces de apaciguar las necesidades del cuerpo, tanto que ya no echarlas en falta, no nos
c serían útiles para ello plata, oro y otras tales, ya que, sin ellas, fuera posible alcanzarlos"—. "Pues no"—. "Luego tales cosas ya no nos parecerían evidentemente riqueza, pues en nada son útiles; mas serían riquezas aquéllas con las que pudiéramos procurarnos las útiles"—. "Sócrates, jamás podría persuadirme de que oro, plata y otras cosas tales no nos sean riqueza. Por cierto, estoy grandemente convencido de que lo inútil no nos es riqueza; y además de que la riqueza es de lo más útil; y, si no esto, nos es útil cual las cosas que realmente
d nos son útiles para la vida, ya que por la riqueza nos las proporcionamos".

"Pues bien: ¿qué diríamos a esto? ¿Hay hombres que enseñan música o gramática o cualquier otra ciencia, y, median-
e te ellas, y haciéndoselas pagar, se proporcionan lo necesario?"—. "Pues los hay"—. "Si, pues, así se proporcionan lo

que para la vida necesitan, ¿eso mismo resultaría útil para la vida? Que también afirmamos ser la plata útil para esto, porque con ella podríamos proporcionarnos lo necesario para el cuerpo"—. "Así es", asintió—. "Si, pues, las ciencias mismas son de lo útil para esto, evidentemente nos serán las ciencias riqueza por la misma causa por la que nos lo son el oro y la plata. Pero está claro también que sus poseedores son más ricos, aunque, hace poco, aceptamos dificultosamente el razonamiento de que fueran ellos los más ricos. Mas, por lo ahora admitido, sería necesario concluir que, a veces, los me-
403a jores en ciencia son los más ricos. Porque si se nos preguntara: ¿creemos que, para todo hombre, es útil un caballo?; ¿qué afirmaríamos?: ¿que para quienes sepan cómo hay que servirse de él les sería útil; mas no, a los que no sepan?"—."Lo afirmaríamos"—. "Así que, según el mismo razonamiento", añadió, "¿tampoco una medicina es útil para todo hombre, sino para aquel que, realmente sepa cómo ha de usarse?"—. "Lo afirmo"—. "Luego oro, plata y lo demás reputado por rique-
b za, sería útil únicamente a quienes, realmente, supieran de qué modo usarlos"—. "Así es"—. "Pues bien: ¿no pareció ser propio de hombre bello-y-bueno saber dónde y cómo se ha de usar de cada una de esas cosas?"—. "Lo afirmo"—. "Luego de entre los hombres a los bellos-y-buenos, y únicamente a ellos, les resultarían útiles, ya que ellos saben cómo usarlas. Mas si únicamente a ellos les son útiles, solamente para ellos serían, evidentemente, riqueza. Así parece que al insciente en
c equitación, mas poseedor de caballos, le resultan inútiles los que tuviere; pero si alguien hiciera de él un caballista, llegaría a hacerlo a la vez más rico, ya que hizo fuera útil para él lo que antes era, malmente, inútil, porque, al dar una ciencia al hombre, héceselo a la vez hasta rico"—. "Evidentemente".

"No obstante, me parece que aún juraría no haber quedado Critias convencido por ninguno de estos razonamientos"—. "No, ¡por Júpiter!, porque", replicó, "estaría loco si por ellos me convenciera. Pero, ¿por qué no terminaste
d aquel razonamiento: que lo que parece ser riqueza: oro, plata y demás, no lo es? Que escuchando esos razonamientos que tú estás ahora desarrollando, grandísima es mi admiración"—. "Me parece, Critias", dije yo, "que te complaces escuchándome a mí, cual a las rapsodas que cantan los versos de Homero, que, te parece, ninguno de ellos es verdadero. No obstante, ¡vamos!; ¿qué diríamos acerca de algo como esto?: ¿afirma-

e rías que, de entre los hombres, precisamente para los arquitectos hay cosas que les son útiles al ponerse a construir una casa?"—. "Me lo parece a mí"—. "Afirmaríamos, pues, ser útiles esas cosas: piedras, ladrillos, madera y otras tales de que se sirven para edificar una casa. O también, los instrumentos con los que fabrican la casa, los proveedores de madera y de piedra y de los instrumentos para éstas"—. "A mí me parece", respondí, "que todo esto es útil para aquéllo"—. "Pues bien", añadí yo, "también respecto de los demás trabajos, ¿son útiles no sólo aquellas cosas que empleamos para cada clase de trabajo, sino lo que nos las proporcione y sin las cuales no se realizaría?"—. "Absolutamente así"—. "Pues, una vez más, éstas y, si las hay, las precedentes a éstas; una vez más, estotras, y las de más arriba que ellas, de modo que, resultando al fin
404a una cierta multitud infinita, ¿todo esto parezca necesariamente útil para la realización de los trabajos?"—. "Nada impide", contestó, "que esto sea así"—. "Pero, ¿qué?, y si el hombre dispusiera de comida, bebida, vestido y lo demás de que ha de servirse para el cuerpo, ¿necesitaría aún de oro, plata y de algo más que proporcione lo mismo de que ya dispone?"—. "Me parece a mí que no"—. "Si, pues, todo eso resultara evi-
b dentemente inútil para tales obras, ¿tendrían por qué, una vez más, parecieran útiles?, porque ya quedó establecido el que no es posible que las cosas, respecto de la misma obra, sean unas veces útiles; otras, inútiles"—. "Pero así", añadí yo, "este mismo razonamiento valdría para ti y para mí: que si, una vez, éstas resultan útiles para esto, ya no pasará jamás otra vez que resulten inútiles. Pero, ahora, afirmaría yo que algunas valen para realizar obras malas; pero otras, buenas"—. "Pues,
c ¿qué?: ¿es posible que algo malo sea útil para la realización de algo bueno?"—. "No me lo parece"—. "Pero, ¿afirmaríamos que es bueno lo que el hombre obra por virtud?"—. "Lo afirmo"—. "¿Sería capaz el hombre de aprender algo de lo que por la palabra se enseña si estuviera de todo en todo privado de oír a otro?"—. "¡Por Júpiter!, a mí me parece que no"—. "Así que, ¿el oír nos parecería ser una de las cosas
d útiles para la virtud, caso de ser enseñable la virtud mediante el oído y de él nos sirviéramos para el aprendizaje?"—. "Tal parece"—. "Pues bien: si la medicina es capaz de curar al enfermo, ¿no nos parecería que, a veces también, la medicina es útil para la virtud, si la medicina nos proporciona el oír?"—. "No hay obstáculo alguno"—. "Pues bien: una vez más: si

por la riqueza nos procuramos la medicina, ¿no nos parecería
que aun la riqueza es útil para la virtud?"—. "Y lo es",
e —respondió. "Pues, de nuevo, parecidamente, ¿y respecto de
aquello por lo que nos procuramos la riqueza?"—. "Pues de
todo en todo, todo ello"—. "Pues bien: ¿no te parece que un
hombre podría, mediante acciones malas y vergonzosas, pro-
porcionarse plata por la que adquirir la ciencia médica, y por
ella el poder oír, tras no ser de ello capaz, mas servirse de
eso mismo o de algo tal cual para la virtud?"—. "Pues me lo
parece absolutamente"—. "Pues bien: ¿no resultaría, por cierto,
lo malo útil para la virtud?"—. "Pues no"—. "Luego no es
necesario el que aquello mediante lo cual nos procuramos lo
útil para tal o tal cosa, sea eso mismo útil para ella; porque
pareciera a veces que algo malo es útil para algo bueno".

405a "Pero, algo más para aclarar esto mismo: si es útil para
tal o tal cosa aquello sin lo cual ella no se realizaría, a no ser
que esto preexistiera, ¡bueno!, ¿qué afirmarías respecto de
casos como éstos: puede ser la ignorancia útil para la ciencia,
o la enfermedad para la salud o la maldad para la virtud?"—.
"No lo afirmaría yo"—. "Cierto admitiríamos que es impo-
sible precisamente esto: que ciencia se engendre en quien pri-
mero no haya existido ignorancia; y salud, en quien enferme-
b dad; ni virtud, en quien no maldad". Afirmolo así, tal me
pareció. "Luego no parece necesario el que aquello sin lo cual
una cosa no puede llegar a ser, sea también eso mismo útil
para ella, porque pareciera que la ignorancia es útil para la
ciencia, y la enfermedad para la salud y la maldad para la
virtud". Aun con todos estos razonamientos resultaba gran-
dísimamente difícil de convencer de que todo eso no era
riqueza. Caí, pues, en cuenta de que convencerlo de eso sería
lo mismo, como dice el refrán, que «cocer una piedra».

c "Pues bien: continué diciendo, dejemos de lado estos ra-
zonamientos ya que no podemos concordar en si útil es lo
mismo que riqueza. Mas, ¿qué diríamos de estotro?: ¿Tendre-
mos por más bienaventurado y mejor al hombre que necesite
de lo concerniente al cuerpo y a su régimen, cuanto más
mejor o cuanto menos y en menores cosas, mejor? Tal vez
fuera lo mejor considerar esto de esta manera: comparar a
hombre consigo mismo, y mirar cuál de estos estados es el
mejor: el estar enfermo o el estar sano"—. "Pues esto, res-
d pondió, no necesita de gran consideración"—. "Tal vez, por-

que", añadí yo, "resúltale fácil a todo hombre el reconocer que el estado de sano es más excelente que el de enfermo. Pero, ¿qué?: ¿cuándo nos hallamos necesitados de más cosas y de más clases?, ¿cuando estamos enfermos o cuando sanos?"—. "Cuando enfermos"—. "Luego cuando nos hallamos en más
e débil disposición, entonces es precisamente cuando son más y más fuertes las apetencias y exigencias del cuerpo en punto a deleites"—. "Así es"—. "Según, pues, el mismo razonamiento, parecidamente uno mismo parece hallarse mejor precisamente cuando menos necesita de tales cosas; ¿y, parecidamente también, cuando sean dos, si uno de ellos se da el caso de estar en grande apetito y exigencia de muchas; mas otro, de pocas y tranquilamente?, en casos tales cuales los de jugadores, bebedores, glotones, pues todos estos casos no son otra cosa que apetencias"—. "Y grandes"—. "Mas las apetencias no son, todas ellas, sino necesidades de algo. Los hombres, pues, que de ellas más padezcan se hallan en un estado peor que los que nada o mínimamente las padezcan"—. "Por mi palabra", afirmó, pues, en firme, "que los que en tal estado se hallen
406a son unos desgraciados, y cuando más estén en él, otro tanto son más desgraciados"—. "¿No nos parece que algo no puede servirnos para algo sino en el caso de que necesitemos de aquello para esto?"—. "Lo afirmo"—. "¿Luego es necesario el que si algo nos ha de ser útil para el cuidado del cuerpo en sus necesidades, necesitemos a la vez de eso para esto?"—. "Me lo parece"—. "Luego cuanto más cosas tenga uno por útiles para algo, evidentemente el tal necesitaría de más cosas para ellas ya que necesariamente le hacen falta todas las útiles"—. "Me parece ser evidentemente así"—. "Luego, según este razonamiento, parece evidente el que quienes tengan mucha riqueza, necesitan también de muchas cosas imprescindibles para el cuidado del cuerpo, porque quedó ya en claro el que para esto es útil la riqueza. De modo que, por necesidad, los más ricos nos parecerían, evidentemente, estar siendo los más desgraciados, ya que están careciendo de la mayoría de las útiles".

NOTAS AL ERIXIAS

393 a.

"lo de mayor valía para el hombre es la buenaventuranza". Los daimonios —restituye la traducción a la palabra "demonio" su diptongo griego para evitar el sentido peyorativo de su significación actual, y aun multisecular— eran seres intermedios entre lo divino —dioses, diosas— y los hombres. Su genealogía era mixta o híbrida. Tal los héroes. A la felicidad de los dioses se la denominaba μακαριότης; así en Homero. Por extensión, cual la de la palabra "divino" (θεῖον), que se aplicaba a los "excelentes" en algo, la de δαιμόνιος se aplicaba a simples mortales por razón de alguna excelencia. Así que la felicidad de un mortal no era la de simple mortal: el pasarla bien —εὖ πράττειν, sino algo superior a lo mortal, sin llegar a la divina; más sí semidivina, cual la semidivinidad de los héroes, la de los daimonios. A los que les va todo extraordinariamente, superlativamente (μάλιστα) bien, se los llama y son bienaventurados. Ninguna palabra castellana puede reproducir el valor de la griega. El mortal feliz, aun el felicísimo, sería el "bien-daimoníaco".

"Valía" (ἀξία, ἄξιος, ἀξίωμα) es palabra "acorde" (Cl. I): significa, en su unidad verbal, "valor, dignidad, juzgar según lo debido a dignidad y valor de algo o de alguien".

395 d, e.

El calificativo de bello (feo) lo aplica el griego a cosas y casos en que posteriormente no se hará. Según la norma pública y admitida aun por Sócrates y sus interlocutores —de καλὸς κἀγαθός, "bello-y-bueno", ambas calificaciones forman una frase "hecha" (Cl. II.3): un acorde de dos notas. Aquí se notará su aplicación conjunta a "enriquecerse", discutiendo si es bueno o malo, bello o feo, y a otros aspectos, más adelante.

397 e.

Las cosas —en el caso de las riquezas— no son ni buenas ni malas: lo son: 1) relativamente a sus usuarios, y a la manera de usarlas ellos; 2) los bellos-y-buenos las usan bien; los malvados e inscientes, las usan mal. De ellos les proviene a las cosas una de esas denominaciones, y de su uso les revierte a ellos.

Arquíloco (siglo VII a.C.). Anthologia Lyrica, Hiller, Teubner, frags. 66, 67.

399 d.

"qué es el (enriquecerse) mismo", τί ἐστι... αὐτὸ τὸ... Fórmula técnica, pasada ya al dominio de conversaciones públicas. Fórmula ontológica (Cl. IV.2, 3; II.1).

DEFINICIONES

ΟΡΟΙ

Ἀΐδιον· τὸ κατὰ πάντα χρόνον καὶ πρότερον ὂν καὶ νῦν μὴ ἐφθαρμένον. 411 a

Θεός· ζῷον ἀθάνατον, αὔταρκες πρὸς εὐδαιμονίαν· οὐσία ἀΐδιος, τῆς τἀγαθοῦ φύσεως αἰτία.

Γένεσις· κίνησις εἰς οὐσίαν· μετάληψις οὐσίας· πόρευσις εἰς τὸ εἶναι.

Ἥλιος· πῦρ οὐράνιον ὃ μόνον ἀπ' ἠοῦς μέχρι δείλης τοῖς αὐτοῖς ἔστιν δραθῆναι· ἄστρον ἡμεροφανές· ζῷον ἀΐδιον b ἔμψυχον τὸ μέγιστον.

Χρόνος· ἡλίου κίνησις, μέτρον φορᾶς.

Ἡμέρα· ἡλίου πορεία ἀπ' ἀνατολῶν ἐπὶ δυσμάς· φῶς τοὐναντίον νυκτί.

Ἕως· ἡμέρας ἀρχή· τὸ πρῶτον φῶς ἀπὸ τοῦ ἡλίου.

Μεσημβρία· χρόνος ἐν ᾧ τῶν σωμάτων αἱ σκιαὶ ἐλαχίστου μήκους κοινωνοῦσιν.

Δείλη· ἡμέρας τελευτή.

Νύξ· σκότος τοὐναντίον ἡμέρᾳ· ἡλίου στέρησις.

Τύχη· φορὰ ἐξ ἀδήλου εἰς ἄδηλον, καὶ ἡ ἐκ τοῦ αὐτομάτου αἰτία δαιμονίας πράξεως.

411 a 1 πάντα om. O (add. s. l.) || 7 ὃ — b 1 ὁραθῆναι om. P || b 1 ζῷον ἀΐδιον om. V || 2 ἔμψυχον τὸ μέγιστον edd. : ἔμψυχον· ἄστρον ἡμεροφανές, τὸ μέγιστον LVZP et i. m. AO ἡμεροφανὲς δὲ ἄστρον AO || 4 ἐπὶ AOLP : εἰς VZ et s. l. O || 7 ἐλαχίστου : ἐλάχισται εἰσίν P || 8 μήκους κοινωνοῦσιν om. P || 10 σκότος τοὐναντίον ἡμέρᾳ post στέρησις transp. P || 11 ἐκ om. A¹O¹L¹ (habent s. l.).

DEFINICIONES

411a *Eterno:* Lo existente en todo tiempo; lo existente anteriormente y ahora, y no corruptible.

Dios: Viviente inmortal; seipsisuficiente para bienaventuranza; ser eterno; causa de la naturaleza del bien.

Generación: Movimiento hacia ser; participación de ser; paso al existir.

Sol: Fuego celestial que es, para los mismos, visible desde
b aurora a ocaso; astro patente de día; el máximo viviente, inmortal y animado.

Tiempo: Movimiento del Sol; medida de traslación.

Día: Curso del Sol desde salida a puesta; luz, lo contrario a noche.

Aurora: Comienzo del día; luz primera que del sol sale.

Mediodía: Tiempo en que las sombras de los cuerpos tienen magnitud mínima.

Tarde: Final del día.

Noche: Oscuridad, lo contrario a día; privación de Sol.

Azar: Paso de oscuro a oscuro, y causa espontánea de obras daimoníacas.

c *Vejez:* Deterioración del viviente, causada por el tiempo.

Viento: Movimiento del aire al derredor de la tierra.

Aire: Elemento cuyos movimientos locales son todos naturales.

Cielo: Cuerpo que circunda y abarca todo lo sensible, a excepción del aire supremo.

Alma: Lo seipsimoviente; causa del movimiento vital de los vivientes.

Potencia: Lo seipsiagente.

Vista: Facultad de discernir los cuerpos.

Hueso: Médula solidifacta por el calor.

Elemento: Lo que compacta y en que se disuelven los cuerpos.

Virtud: La mejor de las disposiciones; estado del viviente
d mortal, laudable de suyo; estado según el cual quien lo posee se llama bueno; práctica común justa de leyes; disposición según la cual quien la posea establecida se llama perfectamente honesto; hábito operativo de bondad legal.

Sapiencia: Potencia operativa propiamente de la bienaventuranza del hombre; ciencia del bien y del mal; ciencia operativa de la bienaventuranza; disposición según la cual juzgamos qué ha de hacerse y qué no.

Justicia: Concordia del alma consigo misma; y buenorden de
e las partes del alma respecto de otras y unas para las otras; hábito de distribuir lo debido a cada uno; hábito según el cual quien lo posee elige lo que le parece ser justo; hábito de obedecer en la vida a la ley; igualdad comunitaria; hábito de someterse a las leyes.

Temperancia: Mesura de alma respecto de las apetencias y placeres naturales de ella; armonía y orden bellos de alma respecto de placeres y penas naturales; sinfonía de alma respecto de mandar y ser mandado; seipsiactividad según naturaleza; orden bueno y racional de alma; trato del alma sobre bello y feo; hábito según el cual quien lo posee elige y se
412a previene debidamente.

Valentía: Hábito de alma, inconmovible por miedo; audacia guerrera; ciencia de los asuntos guerreros; fortaleza de alma ante lo terrible y temible; atrevimiento, súbdito de sapiencia; intrepidez ante previsión de muerte; hábito de conservar el recto juicio en medio de los peligros; fuerza contraparte del peligro; fuerza refuerzo para la virtud; tranquilidad de alma ante lo que, según la recta razón, parece ser terrible
b y amenazador; conservación intrépida del juicio ante lo terrible y experiencias de la guerra; hábito de constancia en la ley.

Fortaleza: Potencia de soportar el dolor; seguimiento del recto razonamiento; potencia invencible de lo sometido a recto razonamiento.

Seipsisuficiencia: Perfección en la posesión de bienes; hábito según el cual quienes lo poseen mandan en sí mismos.

Equidad: Rebaja de lo justo y conveniente; moderación en contratos; buen orden del alma racional respecto de lo bello y lo feo.

c *Constancia:* Aguante del dolor por mor de lo bello, aguante de trabajos por mor de lo bello.

Audacia: Imprevisión de un mal; imperturbabilidad ante la presencia de un mal.

Impasibilidad: Hábito que no nos deja caer en las penas.

Amor al trabajo: Hábito de llevar a término lo propuesto; fortaleza voluntaria; hábito irreprochable para el trabajo.

Pundonor: Retiro voluntario de atreverse a algo en vistas a justicia y a lo mejor; aprehensión voluntaria de lo mejor; precaución de justo reproche.

d *Libertad:* Dominio sobre la vida propia: poder y facultad propios, absolutos y de por vida sobre lo propio; prodigalidad en el uso y posesión de los bienes.

Liberalidad: Hábito de enriquecerse como se debe; gasto y guarda de la riqueza como se debe.

Mansedumbre: Represión de los movimientos de cólera; conmensurada mezcla de alma.

Decoro: Sumisión voluntaria a lo que parezca ser lo mejor; bello orden en los movimientos del cuerpo.

Bienaventuranza: Bien, compuesto de todos los bienes; recursos suficientes para vivir bien; perfección en la virtud; ayuda,
e suficiente ella sola para el viviente.

Magnificencia: Valoración según el juicio recto del más venerable.

Sutileza: Buena cualidad innata de alma según la cual quien la posee da en cada caso en la meta de lo debido; agudeza de mente.

Probidad: Sinceridad moral adjunta a buen juicio; integridad moral.

Belleza moral: Hábito de preferir lo mejor.

Magnanimidad: Urbano uso de las circunstancias; grandeza de alma adjunta a razón.

Humanidad: Hábito moral conducente a la amistad entre los hombres; hábito de bienhechor de los hombres; benevolencia habitual; recuerdo con beneficencia.

Piedad: Justicia para con los dioses; servicio activo y volun-
413a tario de los dioses; concepción correcta del honor a los dioses; ciencia del honor a los dioses.

Bien: Lo para sí mismo.

Intrepidez: Hábito por el cual somos inflexibles al miedo.

Impasibilidad: Hábito por el cual somos inflexibles a las pasiones.

Paz: Tranquilidad de enemistades guerreras.

Pereza: Dejadez de alma; impasibilidad del ánimo.

Destreza: Disposición por la cual quien la posee da en la meta de lo propuesto.

Amistad: Concordia acerca de lo bello y justo; selección de la vida propia de uno; concordancia entre elección y realización; concordia en vida; comunidad con benevolencia; comu-
b nidad en buenas obras y sufrimientos.

Nobleza: Virtud de caracteres biennacidos; buena orientación de alma hacia razón y acción.

Elección: Apreciación recta.

Benevolencia: Abrazo de hombre a hombre.

Familiaridad: Comunidad en el mismo linaje.

Concordia: Comunidad con toda cosa; sinfonía de pensamiento y presupuestos.

Amabilidad: Aceptación plenaria.

Política: Ciencia de lo bello y conveniente; ciencia efectora de la justicia en la Ciudad.

c *Compañerismo:* Amistad fundada en las costumbres comunes a los de la misma edad.

Buenconsejo: Virtud innata de juzgar.

Confianza: Suposición correcta de ser algo tal cual a uno se lo parece; firmeza moral.

Veracidad: Hábito de afirmar y negar; ciencia de lo verdadero.

Volición: Querencia dirigida por razón; apetencia bien razonada; apetencia racional y natural.

Consejo: Advertencia hecha a otro sobre cómo se ha de hacer algo.

Oportunidad: Acertar en qué tiempo se ha de padecer o hacer algo.

d *Precaución:* Huida del mal; cuidado de estar en guardia.

Orden: Establecimiento de semejanza mutua entre todas las cosas; medida común en lo común; causa de las relaciones mutuas entre todas las cosas; norma para aprender.

Atención: Tensión del alma para aprender bien.

Talento: Presteza en aprender; natural bien nacido; virtud natural.

Listeza: Buena aptitud natural de alma para prestamente aprender.

Juicio: Afirmación soberana en asunto discutible; discusión
e legal sobre lo que es injusto o no.

Legalidad: Gobierno por convicción de las leyes honestas.

Gozo: Alegría propia de las obras del sapiente.

Honor: Dación de bienes dados por la práctica de la virtud; dignidad proveniente de la virtud; aspecto de lo venerable; guardia de la dignidad.

Empeño: Declaración de una elección a realizar.

Gracia: Beneficencia voluntaria; regalo de bien; socorro oportuno.

Concordia: Consenso de opinión entre gobernantes y gobernados sobre cómo gobernar y ser gobernado.

Régimen político: Comunidad de una multitud de hombres, seipsisuficiente para bienaventuranza; comunidad, según leyes, de una multitud.

414a *Providencia:* Preparación para un futuro.

Deliberación: Consideración de cómo nos resulta conveniente lo futuro.

Victoria: Poder dominador en combates.

Presteza: Discernimiento dominador del asunto.

Don: Intercambio gratis.

Oportunidad: Tiempo propicio para lo conveniente; tiempo colaborador del bien.

Memoria: Disposición del alma, guardiana de la verdad que en ella se halle.

Reflexión: Tensión de la mente consigo misma.

Inteligencia: Principio de ciencia.

Santidad: Gran precaución para no faltar contra los dioses;
b cuidado del honor debido a la naturaleza de dios.

Adivinación: Ciencia predescubridora, sin demostración, de un suceso.

Mántica: Ciencia contemplativa del presente y futuro del viviente mortal.

Sabiduría: Ciencia sin hipótesis; ciencia de los seres eternos; ciencia contemplativa de la causa de los seres.

Filosofía: Apetencia de la ciencia de los seres eternos; hábito contemplativo de lo verdadero, como verdadero; solicitud, racional y recta, por el alma.

Ciencia: Supuesto del alma, no transtornable por razonamien-
c tos; poder de suponer una o más cosas no transtornable por razonamiento; razonamiento verdadero no transtornable por la mente.

Opinión: Supuesto transtornable por razonamiento; razón trasladable; pensamiento caedizo a lo falso y a lo verdadero bajo el poder del razonamiento.

Sensación: Traslado de alma; movimiento de la mente (del alma) mediante el cuerpo; advertencia, bien oportuna a los hombres; de ella proviene esa potencia irracional del alma: conocer mediante el cuerpo.

Hábito: Disposición del alma por la que nos denominamos tales o cuales.

d *Voz:* Corriente de pensamiento por la boca.

Lenguaje: Voz enliterada y expresiva de cada ser; locución compuesta de nombres y verbos, sin ritmo.

Nombre: Locución no compuesta, interpretativa de lo atribuido a cada ser por su esencia y de todo lo que de él en cuanto él se dice.

Locución: Voz humana enliterada.

Sílaba: Articulación enliterada de la voz humana.

Definición: Locución compuesta de diferencia y género.

e *Prueba:* Manifestación de lo inaparente.

Demostración: Locución silogística verdadera; locución declaradora mediante lo preconocido.

Elemento de voz: Sonido simple, causa de que otros sonidos suenen.

Util: Causa de lo que nos favorece; causa de bien.

Conveniente: Lo que nos lleva al bien.

Bello: Lo bueno.

Bueno: Causa conservadora de los seres; causa de todo lo que es para uno mismo; aquello de que proviene lo a escoger.

Temperancia: Decoro del alma.

Justo: Ordenamiento legal, causante de justicia.

415a *Voluntario:* Lo que de por sí procede de uno mismo; lo de por sí elegible; lo perfectamente realizado según pensamiento.

Libre: Lo que en sí mismo manda.

Mesurado: Medio entre exceso y defecto, y suficiente según arte.

Justa medida: Medio entre exceso y defecto.

Premio de la virtud: Recompensa, la que se elige para sí mismo.

Inmortalidad: Ser viviente y permanente eternamente.

Santo: Servicio divino agradable a dios.

Fiesta: Tiempo sagrado según las leyes.

Hombre: Animal no alado, bípedo, de uñas planas; el único de los seres capaz de adquirir ciencia razonada.

b *Sacrificio:* Oferta a dios de una víctima.

Plegaria: Petición de bienes, reales o que lo parecen, que a los dioses hacen para sí los hombres.

Rey: Gobernante según leyes, exento de responsabilidad; gobernador de la constitución política.

Gobernación: Cuidado del Todo.

Poder: Encomendero de la ley.

Legislador: Creador de las leyes según las que ha de regirse la Ciudad.

Ley: Decisión política de la plebe, no limitada en cuanto al tiempo.

Hipótesis: Principio indemostrable; recapitulación del razonamiento.

Decreto: Decisión política, limitada en cuanto al tiempo.

c *Político:* Sabio en constitución de Ciudad.

Ciudad: Habitación de una multitud de hombres que se sirven de leyes comunes; multitud humana que está siendo bajo la misma ley.

Virtud de Ciudad: Establecimiento de régimen político correcto.

Arte militar: Experticia en guerra.

Alianza Militar: Asociación para guerra.

Salud: Conservarse incólume.

Tirano: Gobernante de una Ciudad según su propio beneplácito.

Sofista: Cazador asalariado de jóvenes ricos y distinguidos.

d *Riqueza:* Posesión, suficiente para bienaventuranza; superabundancia de bienes destinados a bienaventuranza.

Depósito: Lo dado a confianza.

Purificación: Separación de lo malo en algo bueno.

Vencer: Dominar de manera distinguida.

Hombre bueno: Es tal el capaz de realizar perfectamente los bienes humanos.

Morigerado: El de mesurados apetitos.

Continente: El dominador de las partes del alma opuestas a la recta razón.

e *Honesto:* El perfectamente bueno; el poseedor de la virtud como cosa propia.

Cuita: Pensamiento con pena sin razón.

Tardo: Lento en aprender.

Despotismo: Gobernación no responsable, mas justa.

Afilosofía: Hábito según el cual quien lo tiene odia razonar.

Espanto: Miedo experimentado ante la inminencia de un mal.

Ira: Impetu violento e impensado del alma irracional.

Miedo: Espanto experimentado ante la inminencia de un mal.

Adulación: Trato para agradar, independientemente de bondad; hábito de tratar para agradar, saltándose la justa medida.

Cólera: Propensión del alma irascible a vengarse.

Insolencia: Injusticia que lleva a deshonor.

416 *Intemperancia:* Hábito violento que, contra el recto razonar, tiende hacia lo aparentemente placentero.

Indolencia: Huida del trabajo; cobardía que se apodera del ánimo.

Principio: Causa primera del existir.

Calumnia: Disensión entre amigos por obra de la palabra.

Oportunidad: Ocasión propicia para sufrir o hacer algo determinado.

Injusticia: Hábito de menospreciar las leyes.

Indigencia: Escasez de bienes.

Vergüenza: Miedo ante la previsión de infamia.

Fanfarronería: Hábito de hacerse el que tiene un bien o bienes que no posee.

Falta: Acto contra la recta razón.

Envidia: Tristeza por los bienes que tienen o han tenido los amigos.

Imprudencia: Hábito del alma por el que se aguanta la infamia por amor a la ganancia.

Temeridad: Exceso de audacia ante peligros que no se deben afrontar.

Vanidad: Hábito del alma, derrochador de todo sin cuenta.

Malignidad: Malicia innata y falta en lo natural; enfermedad en lo natural.

Esperanza: Previsión del advenimiento de un bien.

Locura: Hábito corruptor del verdadero pensar.

Charlatanería: Intemperancia irracional de palabra.

Contrariedad: La máxima distancia según diferencia entre cosas que caen bajo el mismo género.

Involuntario: Lo realizado sin pensarlo.

Educación: Poder cultivador del alma.

Educar: Entrega de educación.

Legislativa: Ciencia creadora de Ciudad buena.

Amonestación: Palabras de reprensión con conocimiento de causa; palabras para apartar de una falta.

Socorro: Impedir un mal presente o acaecido.

Castigo: Remedio para el alma por falta cometida.

Potencia: Superioridad de palabra o de obra; hábito según el cual quien lo posee es potente; robustez natural.

Salvar: Conservar incólume.

INDICE

DIALOGOS DUDOSOS

DIALOGOS APOCRIFOS

IMPRESO EN JUNIO DE 1983
EN LA IMPRENTA UNIVERSITARIA
DE LA UNIVERSIDAD CENTRAL
DE VENEZUELA